









وبه بسم الله الرحمن الرحيم نستعين

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من اكمل رسالته اختاره واختم نبوته اصطفاه والتسليم
لمن اثره على امته لوصيته وادار تضاعيف لسانه على حمايته الهادين بنور هداه فيقول العبد الراجي
رحمة ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه لما كان خاتم المحققين
افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العلماء في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي
اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق فلا سبقه فيه
احد السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كان كتاب التجريد من مصنفاته ممتازا بين
الكتب المؤلفة في الفن باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحتو بما يداويها اصحاب الاخرين
من جودة ترتيب المسائل ومجازة تقريب الدلائل وغاية تجريد العقايد ونهاية تهذيب الاصول
عن الزوايد واضبط ضابط للاوابد الفوايد وارباط رابطة على شوارد العوايد مع اشارات هادية الى
الحقايق وتنبيهات منبهة على الدقايق ولوايح كاشفة عن المقاصد وتلويحات لايحة الى المواقف
المراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية [بعبارات]
على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظها مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح على مجملها تفصيل
المفصل وتعبيرات من فاز بعنوانها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشان اجل
كما قيل من ان يصدر لامثال هذا المحقق تعظيم الشان ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف ودائمي سمح
اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفتهم كما انهم الى الخوض في مطالبه بعضها بتصدي تاليف لعله
يقرب منه اوليته بل انيته وبعضها باقتحام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق
تعليقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم او جلهم شادون من مكان بعيد ولم يهتد [احد] الى مغزى مآربه
منهم من قديم او جديد وان هذا الضعيف القليل البضاعة ذلك القاصر الباع في الصناعة لطالما كان

في نيته

في نيته ويختلج في سريرته ان يشرحه من مظانه ومأخذه التي يسر الله تعالى بمنه وفضله له الاطلاع
عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثير مما قيل او يقال تصديقا او جرحا الى ان تاكد ذلك العزم بتكرر التماس
صدر عن لسان الحال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر استعداد المستعدين وانضاف الى ذلك تاكيد [اخ]
من ابناء الزمان يظن في شانه وتصديق مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا
سلوك اضيق المسالك مع علمي باني قد استهدفت نفسي لرماة الجحود واستعرضت ذاتي حدود اسنة
الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي واليه في كل في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح تجريد
الكلام وقبل ان اشرع في المقصود فلا اقدم في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته
ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون طالبه على بصيرة في طلبه حيث يتصوره
بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان لطلبه يكفيه لكنه
لا تفيد بصيرة فيه وليتميز في نظره العلم المطلوب اذ تمايز الموضوعات تمايز العلوم وليمكنه الشروع
الاختياري فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيوفي حقه ففيه مطالب
اربع **الاول** في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقايد
الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد بالعلم بالموصول كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم
نفس المسائل او التصديق بها او يجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار الى
ذلك المحل شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف فلا حاجة الى تقدير امر ثم قال شارح المواقف
في شرح هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطي في العقايد
ودلائلها ونبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق معه على المصاحبة الدائمة
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه [لان]
تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها
صور الادلة فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار

تام على ذلك وانه سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد لتبادر من هذا الحد ما لا يخفى واختصاص
ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام شئلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقدير بل لا دخل
على
له في ذلك الترتب العادي اصلا وانما يتقيد دعلى يثبت لانه الاثبات بالفعل غير لازم وانما يرجعه
به مع شيوع استعماله تنبيها على اشتراط السبقة الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا بمن كما هو مذهب الاشعري
وانما اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان غرض علم الكلام اثباتها على الغير ولان العقائد يجب ان يؤخذ
من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل فيه العقل وقوله لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف
ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية
تحصيلها
من حيث هي كلامية كما سيأتي بل ان غرضها الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد
واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون
العلم بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد
دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام
لحفظها وعملية متعلقة بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا الصلوة واجبة
والوتر مندوب وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه والمراد بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء كان
ذلك الاعتقاد المنسوب صوابا او خطاء فان الخصم في كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد بمعرفة الحجج
ما هي كافية في نفس الامر بل يجب ان يتم المتصدي للاثبات وهو اعني بايراد الحجج ما يتعلق بالاثبات اي يكون
الاثبات بهذا الطريق لا بطريق آخر كالمعجزة فخرج علم النبي صلى الله عليه وسلم وعلم المعصوم من حيث علم الله تعالى وعلم
الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم
وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلاف وسهولة المراجعة
الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان
زيادة
ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى

نظر

نظر والتفات خاض فيه ارباب الاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام
واقبلوا الى تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها وايراد الشبهة
باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات
باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان
مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله
تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات
ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه هو الكلام
دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر ما في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة عن ادلتها
اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء
كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالفين وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية
عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان
ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم
الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد غير حد بعيد على او دخل علم الصحابة رضي الله عنهم
فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة
هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بحجج العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من
النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال في شرحه للعقائد النسفية بعد ما ذكر
قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة
لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضي الله عنهم في باب
العقائد وذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة

ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن اعتزل عنا فسمي المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب
العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة
عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما
بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها شارح العقائد
وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسياتي ذكرها ان شاء الله تعالى في موقع يليق بها وحقق ما
عندي فيها فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد
به الشريعة وجرى عليه جماعة ثم لما نقلت الفلاسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا الكلام من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا
من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات
حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شارح
العقائد وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمى بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة
وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقيني دون الظني ولا شك
في ان الظن لا يفيد الا الظن فمخالفته اليقيني لا يكون بدعة بل صوابا فتسميتهم باهل البدع والاهواء ولا
خفا رو غفلة للدين بل جحودهم على الظواهر المخالفة المعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة
وهو ملائم المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تاويل كثير من الظواهر لمخالفتها ما في العقول
فيكون منعه مخالفا لما هو ثابت في الدين بل هو المحض من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون
في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط
الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو
لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما هو نشات في اهل الاسلام من الاشاعرة لا
من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمة المعصومين مطابق
لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومتقدميهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقيقية كما لا يخفى على متفحص

وينبغي

وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة من
من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم
وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن
مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا ولعلك تعلم ان الظاهر ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح
لكل واحد من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين
التعريفين هو ان مقتضى تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل
علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية
من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم
الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزءا من علم الكلام اذ له
مدخل في الاثبات على الغير لا مح فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان الكلام
صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم
اولا ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته
او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان
وغريبان عن الحيوان وعروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس والحركة
الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان عروضهما له انما هو
لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد
يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية
اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه
للمعروض من حيث ذاته من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا يعرضه
ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا
واذا كان المعروض متقوما بذلك العارض بعد صيرورته نوعا معينا كالناطق فهو عرض ذاتي له لان

عرض ضد له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشرنا الى وجوب
تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني
موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع
موجود فقد عدها جزءا من العلوم وعللوا ذلك بان ما لم يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت غيره له
لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود
بما هو موجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى واما مبينا في علم آخر كالعدد للحساب والمقدار
للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية
للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهلية البسيطة ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم
لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هلية
المركبة اعني التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمرته اشبه منه
باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع الحساب لانه انما يبحث بعلم الحساب عنه كان التصديق بالموضوعية
اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث عنه في العلم
عن اعراضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية
الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز
الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف
التميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد
تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل
العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على نحو يتضح به كلا
الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات
هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة
وضعوا الحقائق انواعا واصنافا او غيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة

واثبتوها

واثبتوا لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق وسموها
بالمسائل وجعلوا لكل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعاتها نفسه او
جزءا لها او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما
لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على
الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما او يؤخذ لها من بعض
تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا من حيث ان لها وحدة فيكون حد العلم دالا على حقيقة
مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم تعلمه عن كذا او لامر كذا كما يقال
هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة المسائل
العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا يحسن ان يكون هذا
علما وذلك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون
تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كان تمييزها عند الطالب بما لها من
التعريفات والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب
الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان
على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات
متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت
في موضعها وبالجملة قد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار
تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع
ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى
لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابطة انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة
بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد
وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر

سوا كانت تلك الاشيا مشتركة في ذاتي او عرضي مخصص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب
والهندسه اولا واذا كان نفس البحث عن شي واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين
فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الواحد جهات متغايرة اولا لا يقال العلم يختلف
باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول
فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر
علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ الجنس
والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخذ الفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول لما لم ينضبط
امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة مزودة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية
والغلط انما نشا من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما
وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل علم مسئلة علم على حدة وايضا يعتبر الاتحاد
والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا بينا او
مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل كلها احاد يثبت ما استطاع
وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير
بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث
المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هي
الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا
خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اعني بها يصير المسائل تلك الصناعة
المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود
بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة
وما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها

اما بالانواع او ما بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن
المحدث بصفات لما يجب له وما يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب
او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى
محدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وح
ينتهي تصرف العقل وياخذ في التلقي من النبي صم اثبات عنده صدقه ليتلقى ما يقوله
من الله تعالى في امر المبدء والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد والموجود
هيهنا بالحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة
المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد
موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد
الوجود الى غير ذلك من القواعد التي نقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فتميز الكلام
عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية
من البرهان الى الجدل فان اكثر هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية
غير محتمل للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغائبة عنا بل الظاهر
ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها
والجمود على متبادرها فان مع ذلك قد يتولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يروونه انكم سترون
ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الصواب ان لا
يقع الاستكشاف منها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على قدر
ما يفهم منه على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول
فلما وقع الاستكشاف وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى
مقتضى العقول الصريحة والادلة الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال

البرهاني الموجب لليقين المبني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية
الصرفة لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى تركيب
الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال العقل في احوال المبدء وسائر العقليات بخلاف
ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعد ناك في
صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد
في تحصيل العقائد الدينية بل جدواها هو حفظ العقائد اجمالا على العقول القاصرة
الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه
اعترض على المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث
في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال
مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا او ينقسم الى كذا فان هذه
كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ
الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة
عن قانون الاسلام قطعا فان زعم قائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة
دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحب
المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب
في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل
مباحث النظر والدليل من مباديه ومبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة
الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا بقاء لبحث اعادة
المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل

قطعا الا انا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل
يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها
من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود
من حيث هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود فعليه
العدول من الموجود الى المعلوم كما سياتي وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام
اصوله الماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة
فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات
منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون
جميع المسائل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح
المواقف لقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام
قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما
مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض
المحمولات لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين
الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية و
السلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار
وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوة وما
يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو
العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحايف الا انه
زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من
حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان

هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها
الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله
تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع
البحث فى المسائل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور
العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها
الى الواجب اجيب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى
تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع
والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات
والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كمباحث العقل
والمعلولات والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان
يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود ما لا يتوقف بيانه على ما
ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشئ فاعلا وقابلا
وامكان الخلاء وتناهى الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير
من مسائل الطبيعى والرياضى بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون الكلام
مبادى يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادى العلم انما
يتبين فى علم اعلى منه وليس فى العلوم الشرعية ما هو اعلى
من الكلام بل الكل جزئى بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه
فمباديه لا يكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما تبين فيه مبادى
العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما شرعيا للانطباق على ان
علم الاصول يستمد من العربية ويتبين فيها بعض مباديه

قال

قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون
ملاحظا فى جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال
ان احوال الممكنات التى يبحث عنها فى الكلام احوال مخصوصة مستندة تحكم بتبقيتنا انها من تاثير قدرة الله تعالى
وذلك انما يكون لحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد اطلوا
هذا المذهب يعنى كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد بانه
لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبحث فيه بل فى علم اعلى الى ان ينتهى الى ما موضوعه
بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشئ على معنى الهلية المركبة ولا خفاء
اقامة
فى انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شئ له لكن لا نزاع فى ان اثبات الواجب بمعنى
او
البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه سببا للممكنات بالاختيار او بالايجاب بلا وسط او بالوسط فى الكل
او البعض يبحث آخر منه والقول بان اثباته انما هو من المسائل التى دون الكلام بمظاهر الفساد ولا
فى
كان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها ورأسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع
فان
اثبات العلم بوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم
الوجود انما يلحق موضوعاتها لا بسبب ذاتها الثانى انه لا علم شرعى فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه
فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتى ان لا يكون معلولا
للغير بل ان لا يكون لحوقه للشئ بتوسط لحوقه لامر خارج عنه جزء مساو ولا اتفاق على كون الصحة والمرض
عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه
يلزم ان لا يكون بيان وجود شئ من الممكنات مسئلة من شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما
في
يتبين وجوده فى علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يتبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت
ليس
العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون من فضول الكلام لان ما وجوده عرض ذاتى يبين فيه وما لا فلا
بعرض ذاتى واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادى ومسائل على عموم لان معناه الفصل
بانية للموضوع والهلية البسيطة وقد صار فى علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تمام

العلوم انما هو بتمايز الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ
موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فلا يكون اعلى مرتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبحث فيه
موضوع علم شرعي اعتبارية لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا او على وفق الشرع ثم قال فان قيل
فقد آل الكلام الى ان وجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لما يبين فيها لكون نظرها
مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يعود الاشكال
بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون الا ما هو مسلم الوجود قلنا
موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
بيان انقسام الاعم اليه والى غيره لانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم
مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا
القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد
الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع تعالى من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال
الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة
اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود يعني الهلية والشمول لموضوعات
ساير العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود
الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويراعي مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لانه
ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق
عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مع تساويه ما لم يتقيد بالحيثية مساو باله كما حقق
في مواضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه كما
ذكرناه ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا
له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له
من تلك الحيثية ولذا كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان

شيئا من المذاهب الثلاثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع
بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان حيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها
في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث ويجب المبادي
الذي تؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق
ما ثبت من ظواهر الشرعية بخلاف المبادي العلم الالهي فانها لا تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها
مطابقة القوانين العقلية الصرفة وسواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيأولون
الظواهر بما يطابق قوانين العلوم فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب
تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفي في اعتباره
في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز
العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز علم شرعي من علم فلسفي ايضا
بحسب تمايز الموضوعين **المطلب الثالث** في بيان فايدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم
فايدة العلم وغاية البحث فيه لان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالقصد
وان اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته امكنه الشروع فيه الا انه يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو
فايدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ان زيادة الرغبة به حيث
كانت مهمة ان يوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوة النظرية
وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني النظر
الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة
الحجة عليهم فانه بها يجرع الى الاذعان ولا استرشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ
عقايد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام وهو ان يبتنى عليه
ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع

عالم قديم مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس
ايضا للطالب في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد ثم تتوقف الاحكام
المتعلقة بالافعال اذ يعتبر الصحة في النية والاعتقاد في قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية
ذلك كله هو الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض ونهاية
الغايات **المطلب الرابع** مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره
ورتبته فيما بين العلوم فيعطى بقدره في اكتسابه ويكتفى بحسبه في اقتنائه ولما كان كلام موضوعه
اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجدرها وادلته يقينية يحكم بصحتها صريح
العقل وقد تايدت بالنقل وهو اي شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة
وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا
ما اوردنا ايراده في المقدمة من غرض المختصر في شرح الكلام قال المصنف اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن
الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء
في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت
مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في الصحاح
وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه
لعلم المخاطب بنيا على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يتمكنان وقوعهما موقع
الفاعل ولا موقع المبتداء ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء بالحسن وهو اعم
من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم
من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقعان بازائه

فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بمورده حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص بحسب المورد

فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي
والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته وهو العموم
والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين

العرفيين

بين العرفيين لكونهما مترادفين عن الموارد كليهما حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل
وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا
اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة
الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما على ما ذكرنا شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بجزء
له ولا بجزء منه واما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد
جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله وح يكون كل منها جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعم
الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو
اخص صفاته تعالى لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته تعالى وانما اخذ في الموصوف
للتعبير لا اشارة لكون صفاته تعالى عين ذاته فيحصل براعة الاستهلال ولان انه لا يمكن تصور ذاته
بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات اخص وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة [illegible] بالنسبة
الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا فيه ولما التزم توهم التكرار لو ذكر
لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس لا ابتداء
نعم يرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يرفعه لانه لم يقيد الموصوف بل وصفه موضعا او قدره غير موصوف
مثل الواجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي هي الفواضل بالحمد الذي يعم الفواضل
اشارة الى ان حمدنا ليس الا شكرا لاستغراقنا في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين
لم ينفصل حمدنا على ما وصل الينا من نعمه فيمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون شكرا والصلوة هي لغة
الدعاء واذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة وقال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله تعالى
الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله
وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وهي تستعمل بعلى مطلقا قال الله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله
على فيعل من ساد قومه يسود سيادة وسؤددا وسيدودة فهو سيد وعند البصريين اصله فيعل

كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي اصله نبيء بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل كالنباء بمعنى المخبر لانه انباء
عن الله سبحانه او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض
اي شرف على سائر الخلق كل ذلك في الصحاح وهو اعني سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلعم
لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للتفضيل عليهم ثم الاجماع للامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما
اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه لهذا الوصف كما في القرينة
السابقة وما قد يوجد في بعض النسخ ههنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس
بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما يدعى في منع دخول
على على الآل فغير معول جدا ومعارض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض
اللؤم بالهمز على فعل بمعنى الآل معطوف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى مفعول اي محبوب
او محب على ما في القاموس والانسب ههنا هو الاول فالمراد بالاحباء اما الصحابة خاصة واما
جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود
ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع من
اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان
يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني ومراد المص يصح ان يكون ههنا هو المفرد فيجب عليك
الاكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد الائمة الاثني عشر الذين هم المرادون بآل
النبي وعترته صلعم وهذا هو الاظهر فوجه صحته ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع
او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير
فلا ينافي هذا مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم واما
او يحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لا انه ليس من هنا
في الائمة عم ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعيين باعتقاده كما في القرينتين
السابقتين باعتقاد الجميع هنا ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم لم يرد به

هنا

معنى بل ما يتناول اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه
ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة بعد الشارح القوشجي لم
يتفطن المراد وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل
المضاف فقال اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة
في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشيين المحققين قد طولوا الجدل واكثروا القال في ذلك بما لا
يقتضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق في هذا المقام وما نزاد عليه فهو هذر من الكلام فان
جواب اما مجيب لي ما سئلت اي سألته من سألته الشيء لا من سألته عن الشيء من تحرير وهو
التقرير المهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه
سمي كل مطلب مسئلة لانه يسأل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة
وترتيبها اي وضع كل مسئلة موضعها اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب شبر الحب
غرر جمع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء فرائد جمع
فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة وفرائد الدرر كنايتان عن الاصول والاعتقادات الاعتقا
هو في اللغة القصد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير
المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا نكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته
من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسائل الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقادات
من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من
الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بفرائد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المتفق
عليها مما قادتني الدليل بحسب قوانين الاحكام اليه وقوي اعتمادي بحسب هذه القوانين
عليه والله مفعول لحذف لقصد التخصيص اسئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد
في التقرير والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني لاسال ذخرا ليوم المعاد وسميته
بتجريد العقائد لاشتماله على عقائد الفرق المحقة منتظما عليها ومرتبته على ستة مقاصد

لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقايد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد يشتمل
على العدل ايضا وهي اربعة واما عما يتوقف عليه اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة المقصد الاول
في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة
والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل متقدم على الكل
وهو باب امور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة
لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليه وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل
لا يستقل فيه بل يحتاج الى تعريف من الله والمعرف هو النبي صلى الله عليه وسلم والامام عليه السلام وفي شرح القديم لما كان
علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك
يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدوث
الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لاجرم رتبته على ستة مقاصد وفي
شرح القوشجي لما كان مقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النصوص بالاتفاق ولا
ايضا عن بعض ما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما باموره عامة او بغيرها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرنا اولى منها لانه
يلزم منها ان المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور
العامة بحثا عن الجوهر والعرض **المقصد الاول** في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بمعنى اعم من ان يكون شاملا
لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما
باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة
والمعلولية فان جميعها مشترك بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد وجعل افراده باب

الاحد

الامور العامة وهو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض وخص
كل منها باحوال تعرف في بابه احتيج الى باب للمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة
او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة
ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها
وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه
مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة ولا كثير من الامور الشاملة
مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة العلة والمعلولية والتقدم ونحو ساير مباحث
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعلومات الثانية اقول في هذا الكلام
جواب عما اورده المحقق الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيه خلل فيه الكم
المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها
يوجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم
وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصودا على احوال الموجود كان
بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة
كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية
بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون
بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي
لا الاثبات كبحث المحال الخلاء من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او العدم
يشمل العدم والامتناع انتهى ثم كلامه تنقيح انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات وهذا
التعريف في الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور انها ما يعم
جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي
الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو

لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يقرا الشمول الجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما
على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منهما انه
مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بقوله يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في
هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة
اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين
الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به سلب الضرورة المطلق الشامل له وليس المراد من احوال الوجود
ما يختص بالوجود والا لخرج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض
المباحث استطراديا فلان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني اورد على
هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة
فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر
الضرورة في طرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين
وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال
المختصة بكل واحد من الثلاثة مع احوال المختصة بالاخرى يشمل على جميع الموجودات او يتعلق
بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلناه في
شرح المقاصد فهو ان المقابل يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد
اعني في احوال المختصة فنختار مطلق المباينة وبجميع الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي
بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد ولا احوال الغير المذكورة بالاصالة في احد
المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالمقابل ما يذكر في
مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى
غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المبحوث عنها التي تتعلق بها غرض علمي
بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود

او العدم واحواله وهو العلة والمعلول **الفصل الاول** في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة
الاولى في بداهة الوجود قد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا
وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا اكتسابا واختلفوا ايضا في ان
بداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو مختار المصنف واكثر المحققين قال شارح المقاصد
ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس
الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف
في هذا المطلوب لان العاقل اذا لم يجد في عقله ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اعرف
الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به
الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظ اخر
او لا ان ينبغي ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود ولا يمكن ان يكون تعريفا
حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس
منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول الصورة العقلية الحاصلة موقوفا على حصول تصور
المشتمل على ما يراد فيه فيلزم توقف الشيء على نفسه فيظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف
اللفظي فقال وتحديدهما اي الوجود والعدم كما هو الظاهر باثبات العين والنفي العين وهذا
للمتكلمين اي تحديد الوجود باثبات العين وتحديد العدم بالنفي العين قال شارح المقاصد
فيكلف لعدم الصدق فالثابت العين على الوجود بان المراد بالوجود الثابت عينه اي نفسه من
حيث هي لا باعتبار امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من
ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة
عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الوجود واقول نعم الثابت كذلك
بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكر في التوجيه وفيما يؤيده ولعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض
لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ما في كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين

ان الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت
الشيء او المنفي عن الشيء فاذن ذلك معنى مجرد وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والوجود
ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين
مستدرك اذ يختل اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الوجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان
بثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم
في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الوجود والمعدوم بما ذكر
دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلا للمصنف ان يحاشي من ذلك واورد في
محل تعريف الوجود والعدم تعريف الوجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من اعتذر
عنه بان مفهوم الوجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم
صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود واذا جهل جهل فلو احتاج
الوجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الوجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة
للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت
الخبر بالامكان وكما ان تعريف الوجود المذكور صريحا دوري كذا تعريف الوجود المذكور ضمنا انتهى
دوري فقوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما به
وحاصلها ان حاصل المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا
لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف ولا صيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف
الناطق بالضاحك فلا يجوز تعريف النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق مشتق تعريفا
في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو
ناطق اعني من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير
الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق المشتق
منه على المشتق كما اشار اليه او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه

او يعبر

او يعبر عن ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او
ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل او المنفعل
او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد
اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان
ثم قال وقد يجاب عن الدور بان الموصوف المقدر بهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي
ينقسم هو الموجود لا غير اذ غيره اما الوجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها يصدق على الموجود وهو
ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود
وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فيتوقف بازائه اذ لا يعقل معنى الذي نفي والذي
لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل
من المعرفات الثلثة للموجود تعريف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم تعريف بالمعدوم
وعلى هذا يكون المراد من قوله دوري ظاهرا اي غير خفي كما صرح به شارح القديم بقوله وهو الدور
بمرتبة واحدة واما الشارح الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود
وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن
سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود والمراد
به وسلب الكون في تعريف العدم والمراد به وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير خفي لا غير محض
فان الدور في بعضها مضمر اورده المحقق الدواني عليه ان المواد الثلثة لا تنحصر في الوجود بل
تتحقق في كل محمول نسب الى الموضوع فالامكان الاخباري عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه
وعدمه لان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فالامكان الاخباري عنه
يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي
والمراد وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنفي يكون تعريفا بما
يصدق هو عليه والاستعمال فيه لا بالشرطين المشهورين دخا كون العام ذاتيا للخاص وكونه

الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في موضع النزاع وان الكون المأخوذ في التعريف ان عنى به ثبوت الشيء على
والمعرف هو الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فانه من قبيل الترادف لا يقال قول المعرف بعد ذلك واذا جعل الوجود
جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان الوجود معنى
للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه على تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل
تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه وهو لا يلزم منه محذور وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما
للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فلا دور لان ... العدم مرادف للسلب
للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد بهما عدم الوجود تعريفه
والشهرة بل المراد تعريف اللفظي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة
الدور وغرابة كلام المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ
عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكنهم
التعريف الحقيقي له لا اعرف منه ومع عند المحققين نحو كل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف
من الوجود كما قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا
ذلك لان تسام مما يحتاج الى ان يجلب بشيء اعرف منها انه كما ان في باب التصديق مبادي اولية
التصديق بها بذاتها ويقع بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل
الى معرفة ما يعرف بها او لم يكن التعريف الذي يحاول احضارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها
الالفاظ تعريفا لها وكان الافادة علم ليس في الغريزة بل اسبابها على تفهيم ما يريده القائل ربما كان
ناشيا هو في انفسها اخفى كذلك في التصورات اشياء هي مبادي التصورات تتصور بذاتها
اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا له بمجهول بل تنبيها واحضارا بالبال باسم او
ربما كانت في انفسها اخفى منه لكنها مخصوصة بما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة
التنبه على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه
قبله لذهب في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور

كالوجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا لا يمكن ان يبين شيء منها بيانا لا دور فيه البتة او ببيان شيء
اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من الحقيقة الموجود ان
يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس
يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا واما الى هذه الغاية
لم يتضح الا ذلك القياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى تثبت
وجودها له وكذلك قول من قال الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى
الشيء كيف هذا يكون تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما
انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء تعريفا
حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك واشباهه تنبيه ما انتهى كلام الشفاء الا انا اذا اردنا تصور
الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك
وان اردنا ان نتصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمتنع كونه متصورا ايضا لانا نقول ان هذا
المفهوم العام الذي سيأتي كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور
بالكنه بديهية الا انه ليس كنه امر في ... لا مفهوم له الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في
الاعيان ان يحتمل كونه حاصلا منه في الذهن وجه من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم
افراد عارضة للماهيات او لا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة الماهيات وكون هذا المفهوم
عارضا لتلك الافراد وعرض كون تلك الافراد غير متعلقة بالكنه فلا يقدح ذلك في كون هذا العارض
متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود
متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبي فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان
الوجود والعدم متنافيان بحيث لا يصدقان على امر بل كل امر اما موجود او معدوم بديهي مسبوق بتصور
والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل اما ان يحكم ان هذا التصديق بديهي مطلقا
اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه ... ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي ...

لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته
في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة
اجزائه بل بتبعيته ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق
البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال انه ان
اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راى الامام في التصديق فهو ممنوع بل مصادرة وان اريد
ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا انه بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها
على تمام الجواب بدون المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء التصديق جزء
من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي
والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل قبله بالضرورة فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا ما سلكه
محكي للاستفادة منه قال فبطل ما ذكره في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع
اجزائه ولا مصادرة اذ الاجزاء تعلقنا منه ثم قال فان قيل قد يتعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي لا بمعنى انه يتعقل المركب الاعتباري سواء تعقل الامور المتعددة التي وضع
الاسم بازائها او لم يسلم ففي التصور لا للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى
التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة من شيء من الصور لجواز ان يعلم
الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا
الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل بتبعيته بجملة العبارة مثلا اذا علمنا ان هذا التصديق
حاصل لنا لا بتحصيله بكسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد
ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي
فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم
ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان الكلام بكلية
اجمالا
كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على ذلك من حيث انه فرد من افراد الانسان

غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصية
افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل
ثم انه كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما
اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي تراد بخصوصهما كلها بديهية فعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي
مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء منها لانه دور انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين
تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول فيتبين تعلقها بعنوانات متعددة ولكنها معا
وعلى الاجمال كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى لا يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل
واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد تعقل
كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوانات مخصوصة
مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يتغير جميع افراد الموضوع
مثل العالم وهذا وذاك حادث لم يكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان
شارح المواقف في هذا الدفع منه الطاقة لخروج شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه الاستدلال
كتاب
على بداهة تصور الوجود وهو نقض على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه لكنه بالا
وبان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب تفريع على ما شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم
بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود
يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزائه اما وجودات
او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه او مساواة الجزء للكل في تمام ماهيته
وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه وهذا
المزوم مبنا على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس بخارج عن الوجودات الخاصة
بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول وكلا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات
يمكن
خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين ولم

الاجزاء موجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود
محض ما ليس بموجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزايد العارض
بل في معروضه هف وهذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزايد هو هيئة الاجتماعية العارضة
لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزايد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في
عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين بمعارض واحد واما ان يكون
لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر
اجنبي فيكون الخلف المحض واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص
الخارج للمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه منفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة
الحقيقة والكنه وهو الجواب بما ذكر في امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان
لا يكون شئ من الماهيات مركبا لجريانه فيها مثلا في اجزاء البيت انها بيوت وهو مح او غير بيوت فح
اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس بيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زايد على كل جزء منه هو المجموع الذي هو
نفس الوجود فلا يكون التركيب لا فيه ولا حاجة الى حصول امر زايد على المجموع فالوجود محض المجموع
الذي ليس شئ من اجزائه بموجود كما ان البيت محض الاجسام والهيئة التي ليس شئ منها بيت والعشرة
محض الاحاد التي ليس شئ منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء
العقلية التي تقع بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ لا يرد على القول بالا
اللفظي وجود مطلق بديهي بل اصطلحوا كتابة بل لمصادر بعضها بديهي وبعضها كسبي فح
لا يتم الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية فلا تتصف بالوجود
ولا بالعدم قلنا الحل ما اشير اليه من انها موجودات اي امور يصدق عليها الوجود العارض صدق
العارض على المعروض وح لا يلزم شئ من المحالين ولا اتصاف شئ بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز
بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما

ليس

ليس شئ من اجزائه بموجود انه لا يكون شئ من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر
المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض
وقد يتوهم صريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية
كما في تحديد البيت بالجدران والسقف فاعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى بسيط
ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما سياتي واما ما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم فما ثبت في موضعه
من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه
قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساوات لا يتوقف الا على تصور الشئ بوجه ما وتصور ما عداه كذلك
فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بالاشياء وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين
احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للملزوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور
وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء او يجب
التحقيق دون التصديق والاعم اعرف لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب اما عن الاول فبانه على
تقدير تسليم التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا
وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول بكون
الحكم بكون تصور الموجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بكونه
نظريا فلا يكون فرق بين الحكمين ويصح كون الوجود اعرف الاشياء هذا ولاول هذين الاستدلا
للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المص بقوله والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي
عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالتنافيات
بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الموجود او بتوقف الشئ على نفسه او عدم تركيب الوجود
مع فرضه مركبا وابطال الرسم هذا اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال عليه بامتناع
اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشئ على نفسه او
خلاف الفرض واما بالرسم وهو بعلما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركيب الوجود

على قوله توقف الشى على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالحد يدهو احد
الامرين لا مجموعهما وقوله ابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان اكتسابه
الاكتساب يتوقف على مجموعهما قد يرو وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال الهذا
الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودى لان معناه الوجود مع الاضافة
للتكلم والعلم بوجودى بديهى لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه
ان اريد ان تصور وجودى بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء
من تصوره وان كان يريد التصديق اى العلم بانى موجود بديهى فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع
اجزائه ممنوع وكون تحكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر
تقرير الامام بل تصريحه على ما فى شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد ومنع
بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا
للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصحح صاحب المواقف بانه جزء
وجودى وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال ايضا
لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم منعهما
بان الذى لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا
بوجودهما فى الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده
له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصديق
وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق الموصل فى الجملة وان مراد الامام
من الدليل الذى لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المترتبة
وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته له ثم يتجه ان [illegible]
وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف فى توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك
لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد من المعرف

وجودى

وجودى اما ضرورى او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه ولا يخفى بعده
هذه وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المص للوجه الثالث لكونه فى الحقيقة الى الاول
فان مناطها ليس الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا او
تصديقا اى تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فان التفت الى حصوله عرف
بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاى حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهى وكذا كسبية كل
كسبى كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر قلنا انما يكون ذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بينتين
للمعلوم فيلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس بينتين وما ذكرنا يجرى فى حال الحصول واما
بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول فى الذكر قال الشارح القوشجى قد يحصل صورة فى النفس ولا
يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا اخرى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبست

ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها ع

عليها فى بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال هذا فى البديهيات واما فى الكسبيات
احتمال قليل انتهى وقال المحقق الدوانى فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر الشبهة التى قد كانت قليلا
كان اشتباه البديهى بالنظرى قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد فى انه هل كان فيه شبهة
الكسب ام لم يكن والفرض ان نسيان الشبهة الحاصلة قليل فالتردد فى حصول الشبهة مع انها قد كانت
قليل فالشك فى بداهة البديهى مبنى على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى
ان الشبهة لا ينسى فى الغالب عن تذكرها او يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب
على تقدير عدم حصول الشبهة تذكر عدم الشبهة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد فى
انه هل كان هناك شبهة نسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم
ندرة احتمال الوقوع ما عند العقل واحتمال الوقوع النادر يقدح فى الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه ان
غالب الاحوال تذكر الشبهة وهو يوجب الجزم فى الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم
بالبديهيات لاحتمال ان يكون الشبهة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك فى بداهة البديهيات
اكثر من الشك فى كسبية الكسبيات هذا واعلم ان المتمسكين ببداهة الوجود ايضا متمسكات وجوه منها

الاول من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد
عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا
لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية
فكذا الوجود العارض لها لا يقال هو اخص فان تحقيق الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض
للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير
كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات
الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا
مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا
لم يختلف العقلاء في بداهته ولم ينتشر المشتغلون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان
العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية لجواز ان يعقل العارض دون المعروض وعدم استقلاله انما
هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة وجود بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير
اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا بل لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي
لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت
فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا فيحتاج الى بينة والثانية من يقول ان الوجود لا يتصور
اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد وافتخر الامام لذلك بتمسكات
منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزوما للقائلين بان حقيقته الوجود المجرد التجرد فان التجرد
معلوم قطعا او بناء على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات ويجيء القول في ذلك
ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب
منع التماثل بين وجود النفس والصورة العقلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو

قيامهما

قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها
ان التصور بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل
الا بعد تعقل سلب المطلق وهو نوع منه فلا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تعقل الشيء
يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب
المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف
الى الايجاب بمعنى غير الوجود **المبحث الثاني** في اشتراك الوجود بمعنى اتفق جمهور المحققين
على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري
وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة
اشار المصنف اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله
القسمة يعطي الشركة اي تردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة
الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود بمعنى بين الموجودات
تقريرها الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لما امتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على
تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها اذ لو كان امرا عرضيا فيزول اعتقاده مع
زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي
هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا
سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوك الاختصاص فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص
واللازم اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادثة
جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع
تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة
يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد مشتركا بين الكل
فالمقدم اعني عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالجزم باحد

الوجودات التي اتفقا الذوات فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدهما ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية
ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى آخر فهو مما يجب تلخيصه ليتكلم عليه ويمكن ان يقال
انا نجزم بوجود ممكن ونجزم مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم حينئذ بان العلة موجودة
وبانها خصوصية الجوهر فلو فرضنا زوال الاعتقاد بخصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية
العرض مثلا بقي عندنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا
ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود
وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود مشترك بينه وبين
غيره لا محالة ولهذا قال المحققون بوجوده كما سنشير اليه وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات
لانا نجزم بان علة الوجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات بل هو من
المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد وتجويز العقل هو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس يقينيا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه
وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت
التردد انما وقع في خصوصية شيء نجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا من الجزم بان علة الوجود موجودة
فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج اذ انا نعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان
يشمله التردد في شيء نعم وجوب كونه موجودا في الخارج ممنوع وقد يجاب ايضا بانه ان اراد
انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم
الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه
وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن تخيف الاعتراض على هذا الدليل
النقض بالمهية والتشخص بان يقال نجزم بان هذه العلة لها مهية وتشخص ونتردد في خصوصياتهما
فيلزم كونهما مشتركين بين المهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال

صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد اشتراك الوجود بين المهيات بمعنى انه لا تماثل الوجودات في الحقيقة
فالمهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل فالنقض بها وارد وانت خبير بانه لم يبق احد لنا ذلك
بهذا الدليل ولا بسائر الادلة فهذا التحقيق مما لا جدوى له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض
الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين النقيضين
والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة
قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الاول
ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا
هذا الشيء اما انسان مثلا واما ليس بانسان لان العدم حينئذ يكون رفعا للانسان لانه رفع للموجود
المقابل وهو الانسان في هذا الفرض وقد تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان
فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم ليمكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم
بط بالضرورة فيكون الوجود مشتركا لفظيا بطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح
المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الوجود والعدم
لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا
بالوجود بمعنى آخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر
اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر يعني انه اذا كان من حيث تعدد الوجود بطلان الحصر
باعتبار جواز اتصافه بوجود آخر فحين تعدد العدم يزيد جواز اتصافه بعدم آخر فيظهر البطلان
اظهر اقول هذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود المعين
فهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم آخر لو كان
مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود
المعين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا
الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود آخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود آخر

زادها في الحصر بين هذا الوجود المعين وعدمه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان ما توهم الشارح القوشجي من
ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما
هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر
عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص
(وانه)
بل كان اخص منه اذ لو وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص
وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما ليس بموجود بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء
حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم مقابل
وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع
اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة … لو لوحظت تلك المقدمة وحين
يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن
(لم يكن اتصافه بعدم)
المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره واسطة لو لوحظت تلك المقدمة
الاجنبية او لم يلاحظ فلا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين وذلك هو
معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه
معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق
سلب وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات
مع فرض تعدد كل من مفهومي الوجود والعدم كما نقل عنه ووجه به كلام المحقق الدواني مما لا يمكن
(العدم)
ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عد لنا مما ذكره القوم من ان مفهوم
واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما

(يعني)
عن الوجود بمعنى تحقق اللازم باطلا قطعا اقول وهذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا
سوى ان التالي في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الآخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما
تفرقة في قليلهما فلا ادري سبب احتياج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الآخر ثم ان الشارح
القوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان
العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين
اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الآخر مفهومات متعددة
كل منها نقيض الطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيض الطرف الاول لامكان خلو
الموضوع عنهما بان يكون واحدا آخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح
المقاصد ويرد عليه ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين
كذلك لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
(رفعه)
العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض العدم وهو ظ وعدم العدم ايضا نقيض العدم فانه
(للعدم)
وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على تصور العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق
نقيضان الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب بان العدم يؤخذ
باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون
(لانه)
في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم
(الذي)
في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم
في قوة السالبة السالبة المحمول وهي تناقض مع الموجبة هذا لكن نقول لا نم ان مفهوم السلب واحد
(وانما)
بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بل تفرده
التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يحكم قطعا انه يجوز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى
سوى ما كان السلب مضافا الى الوجود او الى الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو

سلب من اجلى الفرضيات التى لا يحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم
الاشتراك فى الوجود لا يسلم الاشتراك فى مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب
كما فى الوجود وتقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر و
وجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه
ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك
مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام
كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وبحث
المعترض فى جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين
الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصح قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون
العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين
اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض
او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا صريحا فانه لا محالة مراده فان من قال
الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد فى التابعين
فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو ان العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلم يصح تقسيم العالم الممكن
الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان
اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما
حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان
بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين
جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به الباقى
هو انه موجود ما احد الموجودات المتخالفة مطلقا واما على الثانى فبان معنى قولنا زيد اما
موجود او معدوم انه اما موجود باحد الموجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث

فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله
لتلك المعانى المتخالفة التى وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحكم العقلى وصحة
التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين وهو ان
المطلق فى هذه المسئلة اعنى اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهى جدا وهذه الوجوه تنبيهات
عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل فى المواقف
عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اى كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين
الوجود والوجود من الشركة فى الكون فى الاعيان ما ليس بين الوجود والمعدوم ولا ينكره الا المعاند
ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدرى اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا
يحكم عليه بانه غير مشترك للزم البرهان فى كل موجود موجود انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة
لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذها سالبة لا موجبة معدولة فنقول لا شىء
من مشترك بينها اى الوجود وذلك لا يقتضى وجود المشترك بينها فان السالبة لا تقتضى وجود الموضوع
وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد
شامل لجميع الخصوصيات **المسئلة الثالثة** فى ان هذا الوجود العام البديهى الذى قد ثبت
بداهته واشتراكه معنى فى المسئلتين السابقتين زايد على الماهية فى جميع الموجودات سواء كان واجبا
او ممكنا والمخالف فى هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعرى وابو الحسين البصرى واتباعهما القائلون
بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظى لاحتمال الاشتراك ان
يكون الوجود فى كل ماهية امرا زايدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية
الوجود فى الواجب تعالى الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى اخر ستعرفه انشاء الله
واستدل الجمهور على زيادة الوجود فى الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف الى خمسة منها بقوله
فيغاير الماهية تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اى لما عرفت كون الوجود
معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهيتها بمعنى انه ليس نفس شىء منها ولا جزء لها فان الماهية

وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد بها هنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب
لا التفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات
الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول بعين الوجود للماهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود
في كل ماهية مخصوصة يراد للاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود
خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين
احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس
ذاتها لا امر زائد عليها فقوله المسئلة السابقة بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه
مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد ابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بالكلية وقوله والا
لاتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها اشارة الى دليل الدليل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على
الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا
للماهيات لاتحدت الماهيات لعدم تحقق المغايرة الذاتية بين ماهية وماهية ضرورة كونها عين الوجود
الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى
ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيه اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود
المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك
تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم
ما ذكرتم من عدم اتحاد الماهيات ولا نسلم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا فاجاب
عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك
المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل
ودلائله بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المقيدون بدرجات العقل
والقائلون بان ما شهد له فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك

المكاشفات

المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها مأولة بما يوافق العقل فهم بشهادة بديهة عقولهم ممنوعون
عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك وبعد تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني
فلان الوجود لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود
بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا تنحصر اجزاء الماهية بل
يكون غير متناهية وهو مح اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا
لما سياتي من انه من المعقولات الثانية فلزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء متميزة في الوجود
واما اذا فرض كونه جزءا عقليا فلانه اما ان يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل هو جزء
وهو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو
بط لانا نعقل بالضرورة كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياته الاولية والثانوية
وانكار ذلك مكابرة مرجحة على انها يجب كونها معلومة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها
مترتبة وهو تسلسل مح هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما في المشهور
لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج واما على راي سيد
المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية في
الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان الكثرة مطلقا لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب
اليه لا يح هنا فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى بسيط لان معنى التركيب
العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية
لا يحتاج الماهية لتحصيلها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك
التفاصيل نعم يحتاج اليها في التفصيل من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا لا يعقد ردى كون
التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير اقول يجب كون الاجزاء العقلية مطلقا
متمايزة في حد ذواتها ضرورة كونها محصورة فيما به الاشتراك وما به الامتياز وهاتان صفتان متباينتان

لما في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي
بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحليله بل
هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله
ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لما عرفت فانه كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر
لان لها منشأ ما متمايزا في نفس الامر وهو كون المقسوم متعددا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة
ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة في نفس الامر بحيث لا يجب اشتمالها على الواحد لانا لا نسلم وجوب
انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي فان القدر اللازم منه هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي لا من واحد
حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على احاد آخر مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال
على انسان واحد فقط انه مركب من اجزاء ولا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد
ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراده من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا
لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للماهية من حيث هو
جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء الماهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان
الوجود ليس جنسا في جميع الماهيات ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال
ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما عدم لزوم اتحاد جميع
الماهيات فقط واما عدم لزوم تركيبها من اجزاء غير متناهية فلجواز ان لا ينتهي الى اجزاء وجودية زائدة
عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد
فلا يمكن اختلاف مقتضاه يقال لانا نقول ان الوجود لا يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو الماهيات
ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم ذلك ان لو يكون عرضيا
لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الدعوى بديهية
وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضر عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين

هذا

هذا وقوله ولانا نعقلها كما نعقله اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل
الماهيات اي تعقل الماهية ولا يعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا
داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل
وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار
اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن
بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل
لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها
فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك فان الماهية
موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف شيء بمفهوم عند تمثله في الذهن
وليس كذلك فانا نعقل الماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل
هذا الوجه انا نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي متصورة والوجود ليس معلوما اي
مصدقا فلا يتحد الوسط اقول التعقل اعم من التصديق فلا بعد في حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى
اما انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها او انا نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بحيث
انها هي هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد ولا يقال
حاصل هذا الدليل انا نعقل الماهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل على
زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون زيادة المطلق لانا نقول زيادة
الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مفهوم الماهية ظاهرا بحيث لا يحتاج الى تنبيه اصلا
بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لان من جعله مفهوما عاما لم يجب خصوصهما او يلغي
كونها افرادا لها يجب ماهية ماهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت
الكلية فان الماهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله
ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره انه لولا الامكان ثابتا للماهية ضرورة ان بعض

المهية محتاج الى الغير في الوجود وظ ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته
فوجوده اما ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم ولو صح
كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين المهية او جزءها لم يكن عدمها نظرا الى
ذاتها امرا ممكنا لامتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان
والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم
فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما يتحقق بين
متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا لها
ولما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي وهو متوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة و نعصب
الخصم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا افاد قيل من يزعم ان الوجود نفس المهية
فيرد ان بعض المهيات يقتضي لذاتها ان يكون تلك المهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها
كالانسان فلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زايد على ذاته وذلك هو الممكن
وليس هناك امر يكون نسبة المهية اليه والى سلبه سواء ولئن سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للمهية في المفهوم كما ادعي
اجيب بان كون المهية تلك المهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم المهية قطعا وهذا المفهوم هو
المسمى بالوجود لان كون المهية الا انه مزيد عليه قبله وهو قوله تلك المهية ونقول ان لم تقتض
المهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء المهية
نسبة المهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم الاستدلال بكون
الامكان نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري كافيا والا لكان تحقق الاستدلال
بالامكان لنفي الجزئية في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه
لا يكون كنسبته الى سلبه امر ضرورة وقوله فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع
وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما عين المهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا

السواد

السواد موجود فايدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فايدة الحمل ثابتة بالضرورة فيكون
الوجود عين المهية منتف وهو المطلوب واما جزءها فلم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال لان
ذاتي الشيء بين الثبوت له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض المهيات متعلقة بالكنه تنبيه
كما يمكننا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود على المهية المتعلقة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا
لها ايضا وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله ولزم انتفاء التناقض وتركيب
الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا لكان نفس المهية فيلزم التناقض
اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا المهية ليست
موجودة يكون حينئذ بمنزلة قولنا المهية ليست بمهية معناه ان شيئا ما ليس بالسواد خلا ان نقيضه
السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان المناقضة صادقة في نفس الامر وهو قولنا
السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم
ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لشيء من المعنيين واما جزءها فهو مشترك بين الواجب
والممكن فيلزم تركب الواجب لان كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله
وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد
ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود
الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام
سوادا فلا ينافيه قولنا السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا
او صدقه ولا يلزم ذلك من جواز سلب الوجود عن المهية اذ هو في المهية المعدومة مثلا في
المهية الموجودة فان السواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو
موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على تقدير العينية
اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق انما هو بمغايرة الوجود

الماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا وقريب من ذلك
ما قيل ان معنى قولنا الماهية ليست بموجودة في الخارج ان الماهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية
ولا تنافي في ذلك واجيب بان ذلك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت
مفهوم ما له الماهية ومحاصله ان الماهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية
لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه وهذا
تناقض بلا ارتياب ومما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا
فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك باطل لان ماله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
نفسه لم يجز اصلا هذا وهذا الدليل ايضا لا ينفي الكلية لا يمكن ان يجاب بعض الوجوه الثلثة الاخيرة
بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا فاما عن الاول فبان
نقول لا امكان هو انه لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يعتبر بحسبها العقلاء فان
النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا متركة للآن ولكن تساوي نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب
ذلك الجزء جائز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان السواد موجود بمنزلة قولنا
السواد سواد والموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود واما عن الثالث
فبان يمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود بل بمنزلة
قولنا السواد ليس بذي سواد والموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا الا ان يقول ظاهر ان النزاع
ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن
ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا
المشتق الذي هو مفهوم ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا اختلاف بل النزاع انما هو في انه لو اذا
اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود
عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون هذان اللفظان حينئذ

اطلقنا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونان كالمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون
مصداق حمل لفظ الوجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد هو المراد من الوجود
بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد
وعند القائل بالعينية يكون حمل الوجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق
هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق الوجود نفسه والمفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود ومن
لفظ الانسان كلها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة مغايرا
حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القائل بالعينية واحد اذا تحقق
ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة
المسامحة المشهورة وصدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية
ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زائد يعبر عنه بخصوصية الذات تنوب مناب المبدأ مثال
الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الوجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى
الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الوجود من قبيل الثاني
او الاول لتحقيق نقول اذا كان حمل الوجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية
ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم
يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة
الى الجواب عن استدلال القائلين بالعينية الوجود فنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها
فان شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس
الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء
بالشيء فرع ثبوته لذلك الشيء في نفسه ضرورة ان ما لا يكون له في نفسه لا يكون لغيره فلا يكون حاصلا في محله وهذا بالنظر الى الوجود
والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت قبل الوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم

تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم المعروض على العارض بالوجود اما بوجوده او بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات
ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض فيقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو
تحقق والتقدير ان تحقق الشئ اى وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل
من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على المهية باربعة اوجه الاول انه
لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين الوجود والعدم وهو
تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر العرضيات فان كان ذلك الوجود هو الوجود
الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس المهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالمهية يستلزم وجودها بغير عارض والا لم يكن الجميع جميعا
وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت تعرضها
بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى حد لا يكون بعده
للمهية وجود اخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية ملحوظة اجمالا جميع ما هو متحقق
على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر اذ لا يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شئ بالضرورة
الثالث ان وجود الشئ لو كان زائدا عليه لكان الوجود موجودا لامتناع اتصاف الشئ بنقيضه وفيه اتصاف
الشئ بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالمهية لكان موجودا
ضرورة امتناع اتصاف الشئ بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده
ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شئ زائد عليه ثم قال المحقق ينتقض هذه الوجوه الاربعة لجريانها
بطريق التوزيع بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالمهية
فالمهية المعروضة اما معدومة فيثبت التناقض او موجودة فيلزم الدور او التسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض
اما معدوم فيتصف الشئ بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه
ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على المهية وقيامه بها انما هو بحسب
العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الاخر اى ويعتبر الوجود بمعنى له اختصاص ناعت بالمهية

لا يجب

لا يجب في الخارج بان تقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم فيلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالمهية الموجودة ليلزم الدور
او التسلسل فان قيل ان اريد بالمهية من حيث هي هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزئها على ما قيل فغير
مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض
فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قام بالمعدوم
فتناقض او بالموجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية ليس بمعنى ان يكون كقيام البياض بالجسم فيلزم
تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجودها الخارجي
او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما الثالث فلان نفاة الوجود الذهني فجوابهم
الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود
دون عوارض المهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل انما يلزم لو كان وجوده
ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك
انه لما كان تحقق كل شئ بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به
كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان اخر
فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب
بنفسه انه متحقق لذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشئ اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الاشياء فانه
انما يتحقق بعد تاثير الفاعل عليه بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف
الشئ بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم
فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذى وجود كما ان السواد ليس بذى سواد ولا امر فيه ولا يلزم ايضا

ان يتحقق في المحل الا متقوما في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض
بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض
القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او تسلسل واجتماع المثلين او اللااسود
فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال الدور او انه على محل يصير حال
طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على
العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام العرض بمحل موجود بهذا الوجود فلا يصح سند المنع ولا استناد
بان ذلك انما في العرض الخارجي كسواد الجسم فهذا السند كاف وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا
معدوم وهو ايضا ضعيف لما سياتي من نفي الواسطة انتهى اقول وسياتي عند قول المص والوجود لا يرد
عليه القسمة ما يتعلق بذلك هذا واذا تحقق جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالمهية من حيث هي
اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود لو كان زائدا على المهية فاما ان يقوم
بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع
النقيضين بمنع الحصر لانا نمنع ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه
انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم
بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين ويمكن
منع الحصر ولا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود اخر ليلزم
تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن الاستدلال من جانب الوجود على
سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي
لا من حيث موجودة ولا من حيث معدومة فهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما
يثبت للمهية في العقل لا في الخارج فيلزم من كون الوجود ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما
اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج فلا يلزم من كون الوجود
في الخارج وزيادة وجوده عليه لتسلسل الوجود ليس الا في الذهن فكونه في الذهن وجود له

زائدا عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبر العقل ولا يلزم التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار كما لفت
الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لا في
التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي علة لكون زيادته في التصور لا في الخارج ولما كان ان المهية
من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة
جاز ان يثبت لها شئ في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية
وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس تابع
بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما يثبت له في العقل لانا
نقول قولنا المهية من حيث هي مركب من موصوف هو المهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية
ثابتة لها في العقل هو ان الوجود في الخارج انما هو للموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت
للموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل وكذا
الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما يعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع الوصف
الجزئي الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في
الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى المتقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها
ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس
باطلا او اسود في الخارج لكنه موجود في الخارج فهذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة
كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في
العقل فان قيل ان لم يثبت للمهية كونها في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه
وان ثبت لها في الخارج كونه ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج فرع ثبوت ذلك الشيء في الخارج ممتازا عنه فيه
وليس عين المهية ولا جزءها فكان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل
منهما بوجود لانه لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود

لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل

القايل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به كما
عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده لا لنفسه
منه كذا وان قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الوجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج
ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي وقع في الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يحكم بكونه موجودا
من الموجودات فانه عاقلا لا يشك فان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما
لا يشك فيه من وقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشيء او لا ترى ان قولك
زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا او قد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولنا اتصاف
زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه
يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها قال اذا تمهد هذا فنقول المهية اذا كانت في الخارج ثبت لها
في نفس الامر كون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون
على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصافه لاخر به في الخارج
وان لم يقتضي وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية
لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج لم يتصور اتصافه بشيء فيه
سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه وكان
لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه وهو باطل فتحصل انه لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت
معدومة فيه مردود بانه اذا لم يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي
فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الوجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك
ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا فلا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود
ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا
لقيام في الخارج بالمهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما قيل من ان قيام كل صفة في الخارج
بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء

لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة ثم يشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف
على وجود فيجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم الا ان يستثنى من تلك القاعدة
البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زايد على ذاته وان غير الوجود موجود
بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو المتحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل
هو متحقق بذاته وما عدا المتحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ومثل ذلك بالضوء فانه مضيء
بذاته لا بضوء اخر زايد على ذاته وفي نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يجري لما حققنا من ان
الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان قياما بالمهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه
وما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا انا اعتبرها هنالك تغايرا اعتباريا فيكون
الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود المهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي فكذا الضوء مضيء
في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس
الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب يحتمل تصور الايجاب بحيث لا يتصور الايجاب لا يتصور سلب
وليس ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا
سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلامه الشريف فاذا قيل قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت
المثبت له منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة
لعلة الهيولى وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في التصور ايضا لانه يلزم كونها
موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا النقض في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا الزم
امتناع كون المهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون المهية قبل كل وجود موجودة
بوجود اخر وتنقسم لكن ذلك انما يتم في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج
على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة والتي شريكة لعلة الهيولى
هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فجوابه ان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا هو ان
الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف

خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا كان الاتصاف ذهنيا ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك
ليس تسلسلا في الاعتباريات **تذييل** ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود
للماهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود
الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة
على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يتنازع فيه العقلاء وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة
القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية يقوم بها وصف يسمى بالوجود هوية
اخرى قائمة بالاولى بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو
المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور بين المنصف
خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما
هوية متميزة تقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور
لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين فان دليل الاشعري لا ينفي زيادته في التصور ودليل الحكماء
لا يثبت زيادته في الهوية ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود
المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة
مخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بانه صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالماهية
اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يعتد به ادلته وكلام القوم صريح في ان له قياما
بالماهية في العقل وهو مرادهم بالزيادة فاين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين
بان ليس للوجود هوية ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة
عن هوية الماهية ولا متحدة معها وبذلك ما نقلناه من شرح المقاصد على ان الهوية الواحدة هوية
لكلا المفهومين وفي المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دونا
الذاتيين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتيين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه المفهوم الوجود

بل ان ما

بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما
بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية
واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة
كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما
ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم
ان لا يكون شيء من الماهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كلا
منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام الماهية او كل
منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة
ذات تمام الماهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات وعلى الثالث
ان يكون اما الوجود جزء الماهية او الماهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر
عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هي هوية الذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا
يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هو هوية للذاتي غيرها هوية للعرضي فيكون
هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم صاحب المواقف ذكر ان النزاع راجع الى النزاع
في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرين هو الوجود والاخر هو الماهية
ومن نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تمايز ولا تغاير في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق
فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التغاير واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في التعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض
بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه
لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التمايز بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما
غير المفهوم من الاخر ولا نفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات
كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع والاشتراك

كل من ذلك بين الافراد بل غايته اللازم منه ان لا يكون الوجود زايدا في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل
يكون زايدا ومشتركا عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهمه من الآخر ويدرك منه
معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك
معنى وزايد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا **فصل مقال** وتقرير اشكال المشهور ان الوجود
المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين الماهيات وزيادته عليها في التعقل
مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما يعرض للماهيات في العقل
وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان
الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص
لا في الوجود المطلق انه زايد في الجميع بمعنى الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المحقق فيما سبق ويقال
بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اى ما ذكرنا من زيادة الوجود على الماهية ذهنا
انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة في وجوده الخاص غير مدركة للعقول مقتضية
بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته
وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل بوجه اصلا يقوم به في العقل وهو
مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون
عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال
بعضهم ذهب جمهور من المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم
الواحد يتكثر ويصير حصة حصة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وهكذا وليس للاشياء
في هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زايدة
عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة
ليكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور

الشمس

الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج
الا انه لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها
حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك وذلك
ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض
لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا
خارجة عن تلك الوجودات المخالفة فهنالك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المعينة باضافته
الى الماهيات والوجودات الخاصة المخالفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما
خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وخارج زايد فيما سواه انتهى كلامه
وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة
بحسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل ولعمري انه ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح
كما قدمتم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية لا ما به تحقق المهية وسيأتي في تقريب في كلام المعلم
ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون
هو ايضا نفس تحقق المهية المخصوصة لا ما به تحقق المهية المخصوصة وكل ما فرض تحققا لا
يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع المتحققات ولا يمكن ان
يتخصص الا بان يكون تحقق هذا او تحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو
محقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى
الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع هذه الاضافة الى المهية و
التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن
لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون فردا له شيء اذ
ليس شيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من المهية اما من حيث ذاتها كما في الواجب او
باعتبار امر زايد عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالمهية والمهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام

الوجود بالمهية في التصور لان هناك شيا ما حقيقيا بالاعتبار مغايرا لا يتصور ذلك وحق الوجود الذي ليس
معناه الا التحقق كما عرفت وهذا هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع ما انتقض به عن هذا
الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم ان شاء الله تعالى العزيز **هداية** قد اشتهر من
مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست بمتكثرة في الحقيقة بل
هي وجود واحد قد تعددت شؤونه وتكثرت اطواره وما كان ذلك الا بحسب الظهور بالمعنى الذي سبق
مما لا يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين
لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن له خوض في التصوف مع ممارسة في طريقة النظر فذهبوا الى ان مرادهم
من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو عرض له حقيقة ولكن لا بشرط
التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن
لا بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زايدا على الوجود الواجب وعلى
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز ان يكون زايدا على حقيقة واحدة
مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة
الوجود ويكون هذا المفهوم الزايد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا
حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل الا على عرضيته بالنسبة الى
افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت
المهية والذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض
وايضا الاختلاف بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير المهية ونقل
عن بعضهم انه اذا اختلفت حقيقة يكون فيها شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك
عند المحققين راجع الى الظهور وان تعدد ووقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت
علما او وجودا او غيرها فتفاضل بسبب ظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها
في قابل آخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب

الامر

الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة فيه مخالفا لتعينها في امر آخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا
تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم
لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية
والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تشتت
خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في
الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل ولا يستبعد وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف
عددها الا الله سبحانه وتعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل
بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف
بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين
مع ان وجود حقيقة كلية ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي
في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين
والادلة قال واما الدليل الدال على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا المطلوب على اليقين بل على
الاحتمال فلهذا دفع الاعتراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك
ان مبدء الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جايز ان يكون غيرها ضرورة احتياج
غير الوجود في وجوده الى غيره الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان
مطلقا ثبت المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا عنها
فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت
ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يفيدنا فان ما به التعين اذا كان ذاته
ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين ولا مشخص وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من
المعقولات الثانية التي لا يحاذيها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم
ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية

منبسطا على الوجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع ظهوره مع تعين اخر من التعينات الالهية
والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زايد
عليه لا ذهنا ولا خارجا اذ تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي
بين جزئياته لا من تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة
بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تحرير هذا المطلب ولكن لي
فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى
زعمنا انشاء الله تعالى تمام البرهان عليه ودفع التشبث منه في موضع يليق به ومع ذلك فليس بضاير
فيما يدعيه لو لم يكن هنالك مانع آخر وسياتي التحقيق انشاء الله تعالى ومنها حديث طور وراء العقل فانه ممتنع
ان يكون طور وراء طور العقل الا النبوة ولو جاز ذلك لبطلت الشرايع وجميع الاحكام النقلية والعقلية
وارتفع الامان وانسد باب الايمان ولعل نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب
الباطن لتسهيل النظر وتسريع الفكر وصفو الذهن بتجريد المعقولات النظرية عن الغواشي الواهية
وتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو المعنى الكشف ونور الله الكاشف بل ان النفوس الالهية المرتقية
البالغة الى حد الشاهدة التامة والكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية
الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كونه
الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية وكمالا اصلا محض وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير
وجوده كما هو من اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات
والعوارض المشخصة ومنها انه كون التعين عين ذاته تعالى اذ اثبات التعين لا ينافي التعينات بل
يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تم وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود
لا من كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط لماهياتها غيرها فكيف الوجود
الواجب تعالى بل الحق توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود المؤول الى مذهب الحكماء المتالهين
على ما يتحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين الفعلية الصرفة

وتعينها

وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زايد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها **نكتة**
قال في شرح المقاصد ومما يتعجب حال الوجود من اختلاف العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف
الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يقع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم من انه جزئي
او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الوجودات بواسطة الاضافات
حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقال شارح المقاصد والحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين
الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري
محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زايد عليها كما سبق ومنها اختلافهم
في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطي او مشكك وسياتي وانما
اطنبنا في هذه المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات **المسئلة الرابعة**
في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة ومشتركا معنى بين الوجودات
قد تقيد بقيد الخارجي فيقال الوجود الخارجي اعني في الخارج ويرادفه الوجود العيني والوجود الاصيل
وقد يتقيد بالذهن فيقال له الوجود الذهني اي في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير
الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه
اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقايق مصداقا من الذوات فمعنى كون النار
مثلا موجودة في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه الاضاءة والاحراق وهو معنى ما قيل الوجود
الخارجي هو كون الشيء مبدأ للاثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة ولا نزاع
في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو كونه وجود للشيء لا يكون الشيء به بحيث انه يترتب
الاثار واللوازم مع كونه ذكرنا وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين
وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر

عنها اثارها من الاضائة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا
مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليه الاحكام
والاثار اولا وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ظليا او ذهنيا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في
الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال
بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مزيد فيه
ويوافقه كلام المثبت والنافي ولا اشتباه عليه فلا غبرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا انتهى كلام
الشارح المواقف قال ما ذكرنا اشار المص بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي
يحمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشمل المجموع
بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني بطلت الحقيقية اي هذا القسم من القضايا استدل
مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المص وتقريره يستدعي تقديم مقدمة
هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا
حركة الفلك الاشرقية واما غربية وكقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد
الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية
او قائم بها وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا
كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء او بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم
فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد
في تقرير هذا الدليل ان من القضايا موجبة حقيقية وهي يستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس
في الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية
في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى
تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المص يعني ان الحكم

في الحقيقية

في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في
الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد
التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا
فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان
الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا
يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى بل يخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من
مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان
اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حدة باطلا ضايعا
بلا فائدة حيث لا تصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا او ينحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة في
الخارج فيما كان لموضوعه وجود فيصير القضية الخارجية عين الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية
لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل بعد التخصيص بالكلية
بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من
تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع افراد الخارجية جميع ما
هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد
الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن يشكل
على انه لو كان كذلك على ذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس
الامرية لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية
ما يكون فردا للماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد للماهية

ما يجوز ان يصدق الحكم على جميع ما هو فرد في نفس الامر
غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية
للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع
الافراد الخارجية ع

سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر الماهية متقدمة بالماهية على تقرر الوجود كما سياتي
وهو ايضا معترف به والفرد انما يكون بالماهية لا الوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك
الحقيقة بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما ياتي عن قريب ثم قال والمحقق يحتمل ان يحمل قول المص ولا ابطلت الحقيقية
انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون للاعتبار فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول غير خفي ان
الظاهر من كلام من سبق عليهم لا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم وبناء ثم
الكلام رد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم ثبوت
الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه اقول
هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد
الخارجية والذهنية وليس كذلك بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى
خصوص الوجود الخارجي والذهني وان اتفق فان مجرد الوجود في الخارج او لا وجود فيه الا الى
خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا انه في مثال زوايا المثلث مثلا يحكم بعموم الحكم لجميع الافراد
في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهني بل نجزم بذلك وان لم نكن قائلين بالوجود
الذهني بل يصح القول بعدمه ايضا غاية الامر انه يخطر الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم اقول
اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرناه وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة
الى التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية
كلية وجزئية لان البعض في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض
اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا
لزم الانحصار على الافراد الموجودة الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية
الخارجية ولم يكن لاعتبارها حقيقة فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب
فان قلت من القضايا ما ليس موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم
الواجب بالذات والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي مع تحقق

الحقيقية

الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكر
من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة
على ان يكون الذهن ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير للذهن لا الوجود
الذي يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الوجود والواجب
بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية حقيقية للموضوع والتالي باطل فانا اذا قلنا
الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة
للممتنع من الافراد المعقولة المعدوم واعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس
قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية هي هنا هو الحكم فيها
على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
ولا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية اما
محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكر شارح
المواقف وهذا لما وعدناك آنفا وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف
لكن بتغيره الى ما يصير الحكم فيه ايجابا واخرا ناظر الى كلام المص الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا
على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع
الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفس
الامر بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لصحة هذه الاحكام واذ ليس في الخارج
ففي الذهن تقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة يستدعي
وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال ان الحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية
فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة
على انه يجوز ان لا يكون المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد

احدهما انه يلزم المحال او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد
باعتبار الثبوت وعلى الاول تقريره بانك ان زعمت انك توجب او تثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت
انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني تقريره بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية
احكاما او امورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون
المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المتوجه
على الثاني فلا يتوجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يستدعي وجود موضوعها
لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء شيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء
شيء منه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار فلا شك ان صدق السالبة لا يستدعي وجود الموضوع
وكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا
لا راجعا الى السلب والتحقيق ان سالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي
ذلك كما ذكروا لا ينافيه ان الربط للمحمول السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان
المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا يجدي هذا الجواب بل لا حاجة
الى اعتبار الثبوت في نفس الامر المحمول فالمعتبر هو اعتبار الايجاب والايجابيات سواء كانت المثبت وجوديا
او سلبيا اذا اعتبر في الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني تأويل جواب شارح المقاصد
ومع يظهر اتجاه اوله ايضا عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية
سواء كانت الامور المحكومة بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود
الخارجي ما ليس في قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما يحكم عليه
فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات بأسرها ثابتة خارجة عن قوانا المدركة فيكون
موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التزمنا وجودها

في المدارك العالية ويكون التفات مداركنا الى تلك المدارك كافيا في ان يحكم عليه والجواب انا لا نريد
بالوجود الذهني لا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او مدارك اخر
خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا ويعلم
مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية
شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غايته ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات
هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا
بالعرض فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد تغير
الحكم الى الموجود في الخارج وان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منا اليه
فمم اذ ذلك فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او يسري اليه حال وجوده فذلك
مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات ما هو
كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج
لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل
هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة قوله شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ما
يثبته ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ما ثبت ليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون
في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لا محالة وان يرد عليه النقد بعين
هذا ما ذكر في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نم ان
الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود
والتحقق فيه وانما ذلك بحسب ظاهر العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل
اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نم ان التعقل بحصول الشيء في العقل ولا لكان العلم
بالشيء كافيا في اثبات المطلوب اجيب بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل

والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او من صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف بالصريح فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة
واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا سندا للاعلمية بان يقال انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج
ولابد في فهم الشيء ونعقله الى اخر الكلام قال سيد المدققين في توجيهه ان موجودية الماهية متقدمة على
سائر صفاتها الثابتة بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به المحقق في مصارع المصارع وايضا
بديهة العقل تشهد بان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن صفة اصلا بل لا يكون في هذا [illegible]
موصوفة بالفعل ولا شيء من الاشياء متعينة تتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينبغي ذلك ان يعني العاقل معلوما
باقتضائه امرا كذا او كما يعني المادة باستعداداتها صورا واعراضا نوعية تعتبر ذلك المعدوم ويجوز
ان يتعلق به العاقل قبل وجوده قال فلتعرف ذلك فانه مرقاة الى معرفة كيفية علمه تعالى بالمعدومات
انتهى وفيه كلام لعلك ستطلع انه تم هذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل ورجوع الى الاشكال
آخر فالاولى ان يجاب بان لا ايجاب في قولنا هذا اذ ليس معناه الا الحكم بثبوت ذلك لهذا بالضرورة كيف
والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن تمسكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين
فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني
بالذهن اقتصر المانعون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل
لزم تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا
وهو ظ مع ما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان
يحصل السماء مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث
انه يلزم من تعقلنا المعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج
مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في
البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم الفرق بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية

وبين

وبين المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها
والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال
ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها
الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الموجودان متاصلين
ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعلوم في الذهن
فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة الوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هويته والوجود
متاصل وبالجملة فهوية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة الهوية العينية في كثير من اللوازم
فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها في الوجود الغير الاصيل
وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية
انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة
اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية بعينها والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا
لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن
بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية
والصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة
هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله
فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وحينئذ الفرق يندفع ايضا اشكال
قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان
مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو
مفهوم الحيوان والثاني موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بانه الموجود
في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة

ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم
الشيء القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان
الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو
قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به
هو صورته المطابقة له فالمهية من وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء
اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف
الذهن بلوازم المهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم المهية انما هي من الامور الانتزاعية فمعنى
قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يصلح ان ينتزع منه العقل
تلك الصفة ثم يصفه بها كالاربعة بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كل ومعنى الوجود العيني
للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن
مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فيصح ان
مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق
بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فبطلانه مبني الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني
بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيام به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو
الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصور العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد
الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لان الجوهر مهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في الموضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا بعد القيام بها في الذهن بذاتها لا في الموضوع
والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا اشكال بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق
بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر موجودة فيه فيما الاشكال الوارد على القائلين بوجود
الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث
الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو

والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست هذه الصفة فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية والفردية حتى يتصف بها

معلوم

معلوم بالذات او جوهر اي مهية جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني
علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمعروضية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرضي من الكيفيات
النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للموجود الظلي لا انه موجود خارج الذهن معلوم بالعرض
وجزئي وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن حاصل هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا
عما هو قائم بالذهن بل هو القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا
اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فالمفهوم الحيوان مثلا فردان
موجود خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن انه قام بالذهن وذلك
لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن
جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر
الذهني هو صورة مطابقة لموجود خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض
الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن
لا في الموضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضيا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا
بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى
العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع
الذهن وهذا معنى ما قال المص قدس سره في شرح رسالة العلم من انه اذا اسمينا الصور الذهنية
علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مساوية للمهيات المدركات ومنتهم لك
فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذاتية واعراضها اعراض ذاتية ذهنية
ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد اتضح مما ذكرنا ايضا
الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان القائل ان يقول ان العلم
هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور
الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته جوهر لا يكون

في موضوع البتة ومهية محفوظة سواء نسب الى ادراك لها او نسب الى الوجود الخارجي فنقول ان
مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجواهر
المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان لان لا يكون في موضوع وانما وجوده في
العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة يكون
عرضا وتارة جوهرا فقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ان يكون مهية لشيء يوجد في الاعيان تحتاج
الى موضوع وما فيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك المهية يصير عرضا
اي يكون موجودة في النفس كجزء منه وقال ايضا في قاطيغورياس الشفا فاذا الاشخاص في الاعيان
جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون في
الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر بما يتلك في ذاته فظن به انه علم وعرض
بل كونه علما او عرضا امر عرضي لمهيته وهو العرض لا لمهيته فمهية الجوهر والمشارك الجوهر
بمهيته جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر في مهيتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا
ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفيته وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى فالاعتبار الذي به
كيفيته هو قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية والاعتبار الذي به
مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن
وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في الكلام الفارق بين الحصول والقيام انما
هي مغايرة المهية من حيث هي مع ما هو فرد لها فانهما متحدان لا محالة بالذات والوجود متغايران بالاعتبار
وكيف ولو كان متغايران بالذات لكان ذلك هو القول بالشبح والمثال باجماعهما المذهبين ولم يقل
به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به وحصولها فيجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية
في الذهن فيما نحن فيه انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذات الصورة وليس هو وجود ذهنيا لنفس
هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورة ومهية معراة عن العوارض وعن وجود حاصل لا
الذي هو مبدأ آثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن

وتلك

من عرضا وتارة جوهرا حتى يكون في الاعيان صح

وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن ومع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها
مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام
موجودة في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتب
على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا مستلزم لوجوده الخارجي لا لذلك وذلك كما ان تلفظ بلفظ زيد وجود
لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا غير وكذا نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ
وجود خارجي لذلك النقش ومن ثم يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة فلا مساعدة وتشبيها للامور
الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني عيني لا
ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المحققين المدقق وجود بذلك منشأ
الامر الثالث في كلام الفارق ولعمري ان ذلك مما زل فيه اقدام المحققين وانما اطنبت في هذا المقام لكونه من مزال
الافهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بانه يحصل في الذهن نفس الاشياء
هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا
في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان حقائق الاشياء ومهيتها حاصلة في الذهن و هذا
القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبهه ولا يريدون
يريدون بها حقيقة الشيء ومهيته ولا تخبر بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها
على وجود حقائق الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض
فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاحوال
فالحق ان مهيات الاشياء في الذهن ما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء
عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه لوازم ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول الاشياء في الذهن وان
هناك مذهبين

المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية
بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله وليس
الوجود معنى به تحصل المهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين

اشباح

من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية وكون الماهية موجودة بها انضمام المجعول الى الذات
والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود
مجعولة بالعرض وهذا المذهب سخيف جدا وقد ابطله الشيخ الاشراقي في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه
وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة
في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه
فيلزم ان لا يكون حمل الوجود على الوجود وعلى غيره بمعنى واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له
الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد وعندهم هو ان الماهية اذا لم ينضم اليها امر من الجاعل
بقي على العدم وجوابه انكم فرضتم ماهية في الخارج ثم ينضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان الماهية اذا كانت
اولا غير موجودة فلا يفهم من الوجود الا كون الماهية فلا حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت
من الجاعل فكانت في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمص قدس سره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة
في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال لا معنى ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها
بالضرورة لا امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم
للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكره هنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسياتي تحقيقه من كون الوجود
عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية فتصير موجودة به بل ادعى
كون خاصة الماهيات المخالفة كل منها نفس كونه ماهية مخصوصة كما ستعرفه ان شاء الله تعالى
المسئلة السادسة ان الماهية لا تجري في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف
واليه اشار المص بقوله ولا تزايد فيها اي في الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة الماهية
متوجهة من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة الماهية متوجهة من وجود
زايد الى انقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة الماهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك
هو التضعف اعني حركة الماهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه فهذا اعني التزايد في الشيء
والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زايدا

اوضعيفا

اوضعيفا او شديدا فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه زايدا او شديدا
وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء آخر فيه من فرد الى فرد آخر ولهذا جوزوا ان يكون
الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما ياتي من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا
ان يقبل الوجود التزايد ولا الاشتداد ولا النقص ولا التضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل
شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا بدون ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل
آن من الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو
ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه
في كل آن اين آخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل آن
فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في الماهية بالقياس الى الوجود فان
الماهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها
ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن
توارد الصورة عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص ولا الاشتداد والتضعف
في الجوهر والماهية والذاتي وبالجملة فكل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه فلا يتحرك الشيء
منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالماهية بمعنى كونه صفة موجودة
ممتازة عن الماهية بل هو مجرد كون الماهية وانما مغايرة وجود لوجود تتبع لمغايرة ما هو وجود له
كما سياتي فلا يتصور تبدل الماهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون
باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول ان الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى
انما تتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على الماهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى
عن الماهية وجود في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او اضعف او انقص
وكذا في الهيولى قلنا بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجوده بعينه مع الماهية بالضرورة
والا لكانت الماهية مع كل وجود فردا آخر منها فلا يكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى

بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع الافراد المفروضة التي هي
واقعة فيها بالقوة لا بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن فيلزم انقطاع الحركة
والا ان لا يكون في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير
المتناهية محصورة بين الحاصرين فلو تحركت الهيئة في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في
زمان الحركة بالقوة فيلزم كون الهيئة حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لانا نقول يلزم
مما ذكرت من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون المتحرك في الاين خاليا عن اين
بالفعل وهو بط لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانه يجاب بانا لا نم بطلان ذلك فان القدر الضروري
عدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن المتوسط بين تلك الافراد صادق في حال تلك الحركة ثبت
التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها
بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل آنين بينهما زمان
لا محة قلت فيلزم كون الهيئة في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل
فتدبر **المسئلة السابعة** في ان الوجود خير محض لا شر فيه من حيث هو وجود واليه
اشار المص بقوله وهو اي الوجود خير محض هذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء
فلعدم تحقق مهية الخير والشر فيجب ان يكون من ذكر ما العلم ينحل به ذلك الخفاء فنقول انا بحثنا
عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن مهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وفحصنا
عما ذاتيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات وهو الوجود وكذا الشر بالذات
هو العدم بيان ذلك على ما قال المحقق اعلى الله مقامه في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على الامور
عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل
وعلى امور وجودية كوجود ما يقتضي منع التوجه الى كمال او عن الوصول اليه مثل البرد المفسد
للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا الشر في نفسه

من حيث

من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو
شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد
انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا القتل الجوري من حيث ان القاتل كان
قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل
من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات وايضا
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوة شرا بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة
المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان تلك
الاشياء كمالاتها وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها اليه وكذلك القول في الاخلاق التي هي
مباديها وكذلك الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات للامور ولا من حيث وجود تلك
الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو
من شانها ان يتصل فانه قد حصل من ذلك ان الشر في مهيته عدم وجود او عدم كمال
لموجود من حيث ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي
موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها
مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس الا
العدم وان اوردها المص لا لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فنبه فانا
في امثال ذلك لبيت بتادهق في شيء **المسئلة الثامنة** في نفي المضادة والمماثلة عن
الوجود مع شيء من الاشياء ويتبين مجرد مخالفته بتعدد المنافاة مع جميع المقولات والى ذلك
اشار المص بقوله ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته مع المقولات ولا ينافيهما بيان
ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف يقال لما له مهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع ولا يجتمعان
فيه او في تمام الماهية او غير مشارك في شيء من الوجهين والوجود ليس بمهية اصلا بل هو تحقق

المهية وكونها فاذا اعتبر المتحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك
الاعتبار تحقق مهيته بل يكون هو مهيته فالوجود من حيث هو ليس بمهية لشيء حتى يكون لها
ضد او مثل او مخالف لغيرها او من حيث هو مفهوم من المفهومات تتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد
او مثل شيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه
ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا انحكم الاشاد واحد بالعرض في
وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل يخالف لها ان لا مانع من المخالفة
من هذه الحيثية وانما يثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الشيئين منحصرة
في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنان تعين واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي
الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة لا يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما مما يجتمعان وهو ليس
بواقع صرح بنفي المنافات ايضا نفي له ولا منافي لها فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل
شيء حتى لنفسه من حيث انه مقول حتى لنقيضه اعني العدم من حيث كلي والمنافي لا يمكن ان يعرض
لما هو مناف له **المسئلة التاسعة** في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود
بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل
فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساوات فيكونا متباينين ولهم تردد
في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ذهب الى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة
معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال
وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل وقد يقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود
ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى
ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر
اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي
عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء

متفرعة

متفرعة على القول بزيادة الوجود على المهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن
ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فتدبر ثم ان الحق ان الدعوى
اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال
بعد ملاحظة ما نعني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق
المهية وكونها لا امر زايد على ذلك لا يكاد يجوز ان تكون المهية في الخارج بلا كون فيه ووجود
ومن جوزه بعد تلك الملاحظة لعد مكابرا عقله والى هذا اشار المص بقوله ويساوقها اي الوجود
الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل
مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر المهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا وشيئا
ونفيا وثانيهما تقررها بحيث يترتب عليها اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا
ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفي ايضا والاول هو بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا
والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما دعوا الى اثبات المعدوم
في الخارج ليفهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصدر عنها كسبها اثارها بالكليات
ولا يسمونه وجودا فان ادعي ان تجويز كون مهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول
مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى
الذهن وان ادعي التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا
ان المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل
بين كونه وكونه بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشأ للاثار دون الاخر والتجويز ذلك
الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم تجويزهم الثاني ايضا
ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج
ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للاثار دون الاخر

بل المعلوم عدمه بديهة في ذلك هو الفرق بين الكونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل انهم انما وقعوا فيه
لما وقع لاجله الحكماء في اثبات الوجود الذهني فيه انه لو كان كما ذكر لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في
الخارج وهم لا يقولون به ولا يقال لا يمتنع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان
معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وههنا ادلة المتقدمين لو تمت
لدلت على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين ممتنع وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلا بحكم تبدل المقدمتين ح يلزم
ثبوت النقيض في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية فصدق الحكمين
المذكورين يستدعي نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن ومما يقرب ان صحة الحكم بمطابقة
لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامها
مرتسمة فيه بطلانه لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين ممتنع حق وصدق وان لم يتصور العقل
الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما قيل من ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة
او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة النفسية
فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصدقها من حيث هي
مدلولة الخبر انما هو باعتبار المطابقة وصحتها من حيث اقتضتها الضرورة او البرهان انما هي بكونها
نفس ما في الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما هو المعروف من تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان
لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا الكلام يلزم ان لا يكون للضروريات
والحكم الذي تستنبط الحكم من البرهان خارج يطابقه فظهر ان ثبوت امر المعدومات والممتنعات
يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول لو على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له
يلزم ان لا يصدق اصلا ايجاب اصلا لانه لو ثبت آ مثلا لب لكان ب ثابتا وهذا الايجاب ايضا فكان
ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا
لب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد

قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققهما في الخارج فيلزم الشرائع لانا نقول لعل ذلك القطع مع فرض
عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم ذلك القطع مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف وفرض العدم
لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وههنا
الا انا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى وان لم يكن فلك وحركة وزمان
هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل وكذا هذا ولما قلنا ان ثبوت الموضوع في الحكمين
المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان ننكر
وجودها فذلك لا يدل على عدمها في الواقع فيكون منافيا لوجود الموضوع فيها فلينتظر ومن هذا
ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور ذلك العقل الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال
ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو
الواقع ونفس الامر مطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلوله خارج ولا يقتضي ان
يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية
لما هو مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء
ومن حيث مقتضاه للضرورة او النظر مطابق بفتح الباء فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية
الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار آخر ولا تلك النسبة لا يكفي كونها خارجية بمعنى كونها موجودة
خارج الذهن واذ ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجوب كون ثبوت المثبت له في الاحكام الايجابية في الخارج
ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا وسيأتي ما يزيد لهذا المقام ايضاحا حيث يتكلم في تحقيق معنى
نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها
بوجوه بعضها موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا
لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل بالضرورة والاتفاق بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس
الذات وهي ازلية والازلية ينافي المقدورية عند المتكلمين كما في الوجود وهو ايضا باطل لان الوجود

ليس بموجود ولا بمعدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين بالحال فظ واما
عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سبق ولانه لا اتصاف اى اتصاف الماهية بالوجود
وهو ايضا باطل لان الاتصاف نسبة في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيعود الكلام
بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو ممتنع اذ لا فرق في اجراء
براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة فاذا كان الاتصاف منتفيا
في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والجواب
ما ذكره الشارح المحقق بقوله فكيف يتحقق الشبهة بعد تقرير اثبات القدرة فانه مع اثباتهم وجوب القادر
المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع
انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا او ممتنعا صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول
بتحقق الشبهة بدون الوجود بناء على القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وان لم يتم وجه الوجوب
لكونه على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما للاتصاف الماهية بوجه انه غير معقول لكم
وتقريرا لوجه الثانى من الاستدلال هو ان الموجودات محصورة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجراء
براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سبق مع عدم تعقل امر
زايد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط
ذلك هو مطلق الكون والتحقق في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص
ومعتبرا فيه ما لا يعتبر فيه في الثبوت لا ينافى ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء
البراهين لا محة فيلزم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول
بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعية والى هذا الوجه اشار بقوله وانحصار
الموجود مع عدم التعقل الزايد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم
لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما
الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذى هو صفة نفى لكونه رفعا للوجود

الذى هو ثبوت والمتصف بصفة النفى منفى كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد
بصفة النفى صفة هى نفى في نفسها وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفى فلا نم ان كل معدوم
متصف بصفة النفى وانما يلزم لو كان العدم هو النفى وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذى
هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هى نفى شئ وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فلا نم
ان المتصف لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف
الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثانى لو كانت الذوات
ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا
فيلزم وجوب الممكنات ونفى ما الواجب والجواب ان الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده لا في
ثبوته الذى هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو
مح لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق والكل زايد على الباقى في العدم فيعود متناهيا والزايد على
الغير يعود متناهيا بل الزايد على المتناهى فيكون الباقى في العدم الذى هو جزء من الكل
المتناهى متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزايد على الغير يعود متناهيا بل الزايد على المتناهى
بقدر متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفى او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق
[illegible] الاولين صدق كل معدوم منفى وكل شئ من المنفى بثابت فلا شئ من المعدوم بثابت وعلى
الاخير لم يكن منفيا صرفا والا لما بقى فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفى فيلزم
كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن
نفيا صرفا كان ثبوتا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة
وبعضها [illegible] منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق مع انه لا يصدق ان كل معدوم
ثابت فيلزم كون المنفى ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا
في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه
قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا او مرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما

وأما الكبرى فلأن التميز عند العقل لا يتصور إلا بالإشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار إليه بالضرورة

والجواب عنه بالنقض والحل أما النقض فأشار إليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت المحالات

فإن الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين متميز بعضها عن البعض وعن

الأمور الموجودة مع أنها منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق إلى غير ذلك من المركبات

الخيالية الممكنة متميزة بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا وأما الحل فهو أنه إن أريد أن

التميز يقتضي الثبوت في الخارج فم وإنما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وإن أريد الثبوت في الذهن فمسلم

ولا يفيد الثاني أن المعدوم ممكن متصف بالإمكان وكل ممكن ثابت لأن الإمكان وصف ثبوتي لما

سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب لا م كون الإمكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو

اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على أنه منقوض بما اتفقوا على امتناعه من المركبات

الخيالية كما مر وإلى هذا المنع والنقض أشار المص بقوله والإمكان اعتباري يعرض لما اتفقوا على

انتفائه **المسئلة العاشرة** في نفي الحال ذهب أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة والإمام الحرمين

والقاضي أبو بكر من الأشاعرة إلى أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وإن كان له

ثبوت في الخارج فإما باستقلاله أي باعتبار ذاته فهو الموجود وإما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال

فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لأنه عبارة عن صفة الموجود لا يكون موجودة ولا معدومة

مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير

والذات بخلافها وهي لا يكون إلا موجودة أو معدومة بل لا معنى للموجود إلا ذات لها صفة الوجود والصفة

لا يكون ذاتا فلا يكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة وإذا كانت صفة الموجود لا يكون معدومة أيضا

لكونها ثابتة في الخارج في الجملة فتوسط بين الموجود والمعدوم واحترز بقولهم للموجود عن

صفات المعدوم فإنها يكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية

ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بأنه لا يصح على مذهب

المعتزلة لأنهم جعلوا الجوهرية من الأحوال مع أنها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال

شارح المقاصد إنما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من أبي هاشم والأظهر المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم

من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم إلى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فإن الضرورة

قاضية بذلك إذ لا تعقل من الثبوت إلا الوجود ذهنا أو خارجا ومن العدم إلا نفي ذلك فالوجود

يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم

وإلى ذلك أشار المص بقوله وهو أي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب

المواقف وبطلانه أي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من أن الموجود ما له تحقق

والمعدوم ما ليس كذلك فلا واسطة بين النفي والإثبات فإن أريد نفي ذلك أي نفي أنه لا واسطة بين النفي

والإثبات وقصد إثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وإن أريد معنى آخر أي بأن يفسر الموجود بما له

تحقق له أصالة في العدم بما ليس له تحقق أصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والإثبات في المنازعة

شيء يرجع إلى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم أن المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الأول أن الوجود ليس

بموجود وإلا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجود عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم وإلا اتصف بنقيضه

والجواب عنه ما أشار المص بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فإن الوجود كما عرفت إنما هو كون

الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء شيء من الأشياء فلا يتصف من هذه الحيثية

بالكون أو بنقيضه وإنما المتصف بالكون أو بنقيضه والمنقسم إليهما ما هو شيء من الأشياء وأما

الوجود لا من حيث هو كون بل من حيث هو مفهوم في العقل ويمتنع من الشيء أي هذا المفهوم

الانتزاعي الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا إذ في

العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود أو بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا

ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الأولى أعني من حيث أنه كون وتحقق الشيء ليس شيئا من

الأشياء ولا يعقل نسبة الوجود أو نقيضه إليه ليصح أن يقال أنه من هذه الحيثية موجود أو لا

موجود أو شيء معدوم أو لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني أن الوجود ليس

من حيث هو وجود شيء من الأشياء ولا من شأنه قبول القسمة إلى الوجود واللاوجود والاتصاف

باحدهما الذي هو حيثية حال لا هو شيء من الاشياء ومعقول نسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ملتبس بنفسه عندك
باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم وحال الواسطة يجب كونها بحيث يقصد
كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يقصد كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون
واسطة بينهما على هذا التفسير الذي قررناه اندفع ما يوجهه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم
للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار حججهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم
واما لا موجود ولا معدوم وكلا الاقسام باطلة ففيه ان الثالث غير الجواب على ان هذه المنفصلة ذات
الاجزاء الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبته بحسب الحقيقة
لا بمجرد الاعتبار وكذا لا يلزم التسلسل فلا يتم حججهم بين الوجود ونفسه وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق في
كلا لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الا بهذه الاجزاء الثلثة لكونها غير معقول
فحينئذ يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المص ايضا بمنع انحصار الاجزاء الثلثة بان الوجود لا يرد
عليه هذه القسمة الثلثة لكن القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود مرادف الثبوت والعدم
النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا
بان القسمة المثبتة للحال هي القسمة الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والتوجيه
ما ذكرناه واجاب الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج
ومن نفيه عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد وثبوت احدهما
متصفا بالاخر وحمل احدهما مواطاة على الاخر ولما ارتفاع احدهما اشتقاقيا فان الاخر فليس بمستحيل
واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس بشيء لاستلزامه تقدم الماهية عليه
بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها الشارح المقاصد الثاني
ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان شخصا فلا يكون
كليا ولا بمعدوم والا لكان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب

عنه

عنه ما اشار اليه المص بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة
في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية مع الطبيعة النوعية دون الخارجية كالكلي والتشخص بالقياس الى الشخص
وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي ليس
انه جزء خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الآخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد
والعقل يحلله الى طبيعة مبهمة والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو
بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء الشخص ليس
بموجود في الخارج فمسلم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما
يلزم لو كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا
فذلك لا يدل عليه لان كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون شخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية
العرضية كاللونية للسواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة
السواد ولها جزء آخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر لما يمكن ان يلتئم منها حقيقة
لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لانهما جزآن فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو محال باتفاق المتكلمين ولا يتوجه انا نمنع لو ثبت انفصال اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع
بل الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفي في التئام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها
في الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه
انفصال الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير
كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما
بالجسم على قيام الاخر به مثل الجسم بغير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي
الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة
القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة على قيام الحركة لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي

لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة الكلية نسبة الفصل الى الطبيعة الجنسية فكما ان الجنس
والفصل من اجزاء العقلية مع

الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما يتحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظاهر بل يرد عليه ان هذا هو الجواب
المص الذي اشار بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا
ان تقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سنحققه ان شاء الله تعالى في المقصد الثاني عند قوله وتقتضي الحال الى المحل
بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه
الثاني كما لا يخفى ولم يذكره هيهنا اكتفاء وتقريبه هيهنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما
في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمسلم وانما يلزم ان لو كان السواد في الخارج متقوما من اللونية ولم يكن كك
لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء للسواد ومتمايزة عن فاصلة الوجود
التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعتها لكونه في الخارج
كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مطلقا فمسلم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا
في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام
حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بعد الانتزاع في بحسب
العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جعلهما شارح المقاصد في وجه واحد
واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين
المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارح العلامة القديم ايضا اقتفى في شرح كلام المص على الاقتصار بذكر الوجهين
وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق الكلام المص ثم ان الامام الرازي اعترض على
ما يبتني عليه الاصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان
بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به واجيب
عنه بانه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية فلا نم لزوم الجهل
على تقدير عدمها لان الاحكام بصدق الحكم لشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة
ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية بحيث
المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة

ان قلت ما الفرق بين الاعراض [illegible] وبين [illegible]
بسايطها خارجية [illegible]
والفصل [illegible]
قلت [illegible]
خارجية [illegible]
المادة والصورة [illegible]
انا [illegible]
[illegible] انها
ثابتة في ذلك [illegible]

فلا نم

فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو امتنع
العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سيأتي تحقيق ذلك ثم ان المص اشار
الى الاجوبة عن وجوه هي بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونقضوا
بالحال نفسها يعني ان مثبتي الحال نقضوا هذه الوجوه بالحال نفسها بيانه ان الحاصل
من ادلتكم ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مع انه ليس بموجود ولا معدوم وهو
حال فهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به الامتياز
عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو ممتنع كقيام العرض بالعرض
بلا فرق ولا معدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا ممتنع كتقوم الموجود
بالمعدوم فهما حالان ويشتركان مع ساير الاحوال في الحالية ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى
غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك
جنسا وعليه منع ظاهر ولعل المص اشار الى ذلك قال ونقضوا بالحال وقد يرد ودفعه الامام الرازي
بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما يكون موجودا
ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم ثبوت الاحوال
ورده المص على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود
ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فان الحال
يشتمل عندهم على معنى سلب الوجود والعدم ويختص بثبات الامور التي يسمونها احوالا وتشترك الاحوال
فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل
والاختلافات فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع
استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمص قدس سره اشار الى بطلان
هذين الوجهين بقوله والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اما بطلان
الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يتسبب العقل اليهما فاما ان يكون

المثل من احدهما هو المقول من الآخر ولا نعني الاول هي المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل
هذا هو التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف باصطلاحنا
وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق
الشريف بان هذا النقض المحقق ليكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يتوجه فيه التغيير من بعض الوجوه
مثلا اذا قال المستدل هيهنا التعين ما به الاشتراك وما به الامتياز متعدد وعين لاستحالة التركيب الوجودي
من المعدوم وقال الناقض ليس ايضا بعينه لاستحالة تركيب ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم
ذلك فانه لا يخرج كونه نقضا المحقق الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فلانه
لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة واما ما ذكره
الامام من انه لو جوزنا التسلسل لانسد ابطال الحوادث لا اول لها واثبات الصانع ففيه ان المتمسك به
والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان في اثبات الصانع طريقا آخر لا يتوقف
على ابطال التسلسل كما سياتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين من توهم ذهبوا الى امتناع
امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتذروا بذلك على برهان
التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة
في الوجود فلو جوزنا التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال
حوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها

المسئلة الحادية عشر في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم وهو القول بالحال
على بطلانها واليه اشار المص بقوله فبطل ما فرعوا عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية
في العدم وانتفاء تاثير المؤثر وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود
ومغايرة التحيز الجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم
وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال واما فروع القول

الاول

الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات
الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا [illegible]
في ثبوتها عن المؤثر بل انما تاثير المؤثر في اخراجها الى الوجود او اعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات
متفقة في الحقيقة الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف
على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيه ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف بصفة الجنس في العدم
كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد لا غير ذلك مما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع
للسوادية مثلا فالجمهور على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو تابع للجوهرية
لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان العدم هل هو صفة ثابتة
للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان
المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا
وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة
مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيرهم
واما القول بالحال فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم
والقادرية المعللة بالقدرة والى حال غير معلل كالسوادية للسواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود
الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة
متماثلة بالذوات لصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجود وفي ذلك مما لا فائدة في ذكره اشارة الا فرع اخر نعم له كتقسيمهم تلك الصفات
الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة التي هي مجموع ما يتركب عنه
البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود
والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما
يتبع الوجود بشرط الوجود كالحلول في المحل **تذنيب** لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق

الواسطة بينه وبين الوجود وصرح ببطلانه واوضح افساده وقد ذهب اليها كثير من العلماء التحرير
فقصد جماعة من المتاخرين تحصيل شئ يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثانى
والذى اصبهم ادعوه حسبانا انه تام التبيين انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اى بان
يحاذى بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وانتفاعها عنها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك
كالامور الاعتبارية التى تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل
العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا يناقضهم في المعنى ولا في التسمية انتهى
كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا النظر لا يغنى من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان
المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا انهم على ما قرره صاحب المواقف
وغيره فظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان المحال يكون ابعد عن الوجود من المعدوم
لانه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك الا انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر والتحقق والثبوت
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جعلوا كونه جزءا للموجود كلونية السواد واما ثالثا فلانه ينافى
ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذى له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا للغير والكائن في الاعيان
لا بالاستقلال بل تبعا للغير ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذى يتصور عروضه
للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان
التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول هو التنبيه على ما يصلح مظنة الاشتباه في المقامين فقال
اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل
والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتى فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج
لما رأوا فيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الذهنى وهو قريب من القول الفلاسفة ان
الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا
حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثالث فهو انهم وجدوا معنى ينتفى به

الحق وجد



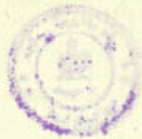
الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد فقد قام الدليل على انه
ليس بموجود ولم يكن الدليل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجودات تتصف به سواء
وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعانى
تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر
المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعنى الموجدية والوجود
فلا يكون نحو معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة
فيكون واسطة انتهى كلام شرح المقاصد **المسئلة الثانية عشر** في الوجود المطلق والمقيد
ومقابليهما اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان
يتحقق الوجود بلا ويلزمه اضافة الى ماهية وشئ ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا
بل معنى يلزمه اضافته وفرق بين المعنيين وكل معنى غير اضافى وان كان مما يلزمه اضافته
فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شئ لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو
الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شئ بعينه وماهيته
مخصوصة وان كان منسوبا ومضافا الى شئ وماهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث
عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشئ وكونه وتحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو
وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى ماهية
مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شئ اصلا كيف ولو لم يؤخذ
مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه
انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا غير وهذا هو المراد من قولهم ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق
اى غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك او غير ذلك وبيانه ان ذلك ان
الوجود على قسمين وجود الشئ في نفسه ووجود الشئ لغيره ففى الاول انما نقصد اثباته للشئ
جعل الشئ موجودا او جعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشئ مخصوص

فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء بخصوصه حتى يكون وجود الانسان سوى
ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من اضافته الى شيء ما كالابيناء وهذا هو المراد بالوجود
المطلق وفي الثاني اذ القصد اثبات ذلك الشيء بغير ذلك الشيء وجعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او
وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل حمل الاشتقاق فيقال الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة ثم
فهذا المعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المطلق المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء
في نفسه وهو مقابل الوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل الوجود لغيره وقوله فيقابله
عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى جهة بخصوصها فقولنا زيد معدوم من غير ان نقيد انه
معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة فلا كاتب او غير كاتب والحاصل العدم
المقيد بشيء بخصوصه وهذا المعنى العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو
بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوعا لواحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق
والعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار كونه رفعا كما هو المعتبر في امتناع المتقابلين ولكن قد يمكن
ان يجامعه لا من حيث هو مقابل له ورفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع
يرتفع منه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع موضوع الوجود المطلق الواقعي والعدم
المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم
المطلق وان كان مقيدا الى هذا الوجود المطلق المجامع له مقابلا اياه ممكن مجامعته له ليس من حيث
هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض
لا بالنفس الامر وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضوع واحد لا
باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات
الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالمعدوم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق
لانه تيصور ويوجد في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع

المتقابلان



المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر
ما يحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل
فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى
هذا اشار بقوله وقد يجتمعان اي الوجود والعدم معا اي يجتمعان في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان يقول كما قد يجتمعان معا لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كونهما مفروضين ايضا في ذلك فالفرق بين هذه الصورة والصورة
الاولى لكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في شرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان عدم المطلق قد يتصور فيصير ثابتا له الكون المطلق لكن اعتبار
التقابل بغير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان
وجود للمطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض
له لا يقابله بل يجتمع معه فقوله وقد يجتمعان معا اشارة الى ما تقرر من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور
الا لا تميز له في نفسه اصلا وتقرير الرد انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا
وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وهذا لا ينافي كونه عدما مطلقا فافهم ورد عليه الشارح القوشجي
اما اولا فبان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة
انما المستحيل اجتماعهما لعروضهما بمحل واحد واما ثانيا فبانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل واحد بان
يكون موجودا ومعدوما [illegible] يمكن حمل هذا العدد عليه بان يقال العدم من انه سلب للوجود مقابل له
ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا فبانه لو كان معنى قوله وقد يجتمعان معا
ما ذكره لكان معنا القول لما يمكن ان يقال من قبل العدم لا باعتبار التقابل على حلها اليه ان لو اجتمعا
باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين بل مساواة انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان
العدم لا يكون حينئذ رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا للمطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا
وعلى هذا لا يرد شيء مما اورد عليه اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان قوله وقد يجتمعان معا اي كما



رفعا للرد المذكور فلابد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا
فلابد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان يكون قوله وكذا يتعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه
من امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافة ونسبة الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان
في الوجود اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود
لا يحتاج الى تعقل شيء آخر فعند تعقل الوجود والعدم لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلا فقد
يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى ماهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة
للانسان فيقال زيد موجود بصيرا والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود
له الكتابة وقد تشتق من ذلك القيد الذي هو ماهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير
والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد والاضافة
الى ماهية بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي
الذي قيد به الوجود المقيد اعني الماهية المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل
العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود
الذي هو رفع له ومنسوب اليه هو المراد من تقابل العدم والملكة ويفتقر العدم ذلك الى الموضوع
كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها فهي محتاجة
لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابليته تلك الملكة ضرورة
امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان الموضوع قابلا كان عدمها ايضا
عن موضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي
بذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد من الموضوع
هو الموضوع الموجود في الخارج ولذلك اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر
في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالتشخص اعني ان يكون تشخص

ذلك

ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك التشخص منه
قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع آخر قابلا له وان لم يكن
ذلك النوع قابلا له مثال الاول العمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال
الثالث هو للعقرب مثلا اشار اليه بقوله وقد يؤخذ اي الموضوع شخصيا او نوعيا او جنسيا فعلى الاول
اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية لمن جاوز حد
الامردية يقال لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في
وقت الاتصاف بالعدم كما في عدم اللحية للامرد يقال لهما الملكة والعدم الحقيقيان واعلم ان الملكة
وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى
واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين القضيتين تقابل السلب والايجاب
مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالقضيتان متنافيتان وليستا
بمتقابلتين مثل زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا
ان وجود الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما
مطلقا مثل الكتابة موجودة ومعدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود
كاتبا او زيد لا كاتب او امي كما عرفته ويتبين ان تعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم
المقيد غير ما هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل عند
الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو خاص باعتبار وان التقابل
بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناس
في هذه الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة
الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له
اي للوجود لان الوجود كما هو متحقق للاشياء وليس من جنس الاشياء فلا يشاركه نوع الاشياء

وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اى ليس له جزء اصلا
لا الجنس الذى من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا لا محالة شيء ويعرضه كون وتحقق
فالوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شيء
ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما كون الشيء وتحققه لا امر آخر
وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له من ان الوجود كامر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء
لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض تمامه عارضا
وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم
الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيهه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وقد قيح مراد المص بالوجود
الموجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما بازائه في جواب ما هو لكن ما بازاء الوجود
المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزء له
مفهوما محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** فى ان الوجود يتكثر بالذات اعنى ان له
افرادا فى نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر المهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو مذهب الحكماء
على ما عرفت سابقا لا ان تكثر بالخصوص بسبب الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك
انه لا محالة لكل مهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسب اثار مخصوصة هى اثار تلك المهية
وهو كونها بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك فى ان حيثية صدور اثار مخصوصة متخالفة
ومتباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة المهية التى يصدر عنها تلك الاثار
للمهية التى يصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومتباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع
اشتراك الكونين المخصوصين فى مطلق الكون ولا شك فى ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة
كون خارجى بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود
للمهية فى العقل ليس معناه ان الوجود الذى هو بمعنى الكون عقلى بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون

بل بمعنى

بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا
فى الخارج للمهية سمعنا عروض الوجود للمهية فى الخارج وحكمنا بانه عارض لها فى العقل بمعنى ان
موجودية الوجود للمهية انما هى فى العقل لا فى الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون للمهية فى
الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للمهية وثابت لها فى العقل بمعنى ان يكون
فى العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك فى ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل
وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية
لا يتوقف على ثبوت المهية قبل ثبوته لها الا فى العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت
للمهية فى نفس الامر فاندفع الاشكال الذى ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء فى قولهم بان للوجود
افرادا متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد
للوجود قائما على المهية فى نفس الامر يتوقف على وجود المهية بوجود سابق وثانيهما ان تخصص
كون وامتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية
وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذى ذكرنا هو مراد المص
بقوله ويتكثر اى الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اى بسبب تكثر المهيات التى يحمل عليها الوجود
على تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعنى مطلق الكون المشترك بين هذه
الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتأخر
وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ فى الشفاء ان الوجود بما هو وجود لا يختلف فى الشدة
والضعف ولا يقبل الاشد ولا الانقص وانما يختلف فى ثلثة احكام وهى التقدم والتأخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب
والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له
الا وقد انتزع واعتبر فردا آخر وصفا للعلة دون العكس فانه ينتزع ويعتبر وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر
فردا آخر وصفا للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتأخر بالعلية كما سيأتى وهكذا كان وجود الفرد

المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه أيضا في اعتبار العقل وتنقد[ما]
على صدقه على فرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون
صدق مفهوم عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان
كون صدق الوجود على وجود العلة وعلى وجود الجوهر اقدم من وجود العرض تم وانما المسلم اقدمية
وجود العلة على وجود المعلول واولويته ووجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته
فتفطن وهذا الذي ذكرناه هو معنى قول المص وثبت اذا اى الوجود المطلق بالتشكيك على عارضيها اى
على افراد الوجود المطلق العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي المهيات المخصوصة في وجودنا
الانسان موجود والفرس موجود والحجر ولك فهذا التفريع من المص مبنى على ان للوجود افرادا واقعية
متخالفة عارضة للمهيات في نفس الامر كما او كانا اليه مما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول
بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضى بالنسبة اليها لا ذاتى كما على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص
الحاصلة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر في مسئلة زيادة الوجود
انه ليس جزءا من المهيات فليس الوجود جزءا من شيء مطلقا اى لا من المعروضات كما سبق ولا من افراد
النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما سبق وقوله
وثبت بالتشكيك على عوارضها هذا لما تقرر عندى في شرح هذا المقام العويص وكلام الظان المحققين
غير ما فيه من محيص **المسئلة الخامسة عشر** في ان الشيئية من المعقولات الثانية
ولنقدم مقدمة في بيان المعقولات الثانية فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه اللفظة في
طائفتين من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك
من المعاني التي يبحثون عنها في علم المنطق وثانيتهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام
وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والمهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما
ياتى في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما معان معقولة تتصف بها الاشياء الخارجية

وليست

وليست لها هويات خارجية بل أصلية قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها واتصافها بها
يكون بحسب وجودها العيني للموضوعات في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى يعرض لموضوعاتها
في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع
وبالجملة ينتزعها العقل من المهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار
وقوعها في الخارج ولذلك لا تتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود
في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا في
وجود الموضوعات في الذهن لان الحيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة
قيام الوجود بالمهية من حيث هي لا يكون بوجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة
ينتزعها العقل من المهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ومن ثم يتبين
بين المعنيين وكذلك تتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض
في الذهن فان المهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر
ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرف
بما لا يوجد الوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه ما قيل وهو ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر ولعل المراد ما لا يعقل عارضا الا يعقل الا عارضا لمعقول آخر فلا يرد عليه انه لا يجوز
الا يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض
للمعقولات الاول في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول
لشموله لمجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقول
الثاني اصطلاحين قال السيد المدقق في تعريفها المورد من القوم ما هو انها العوارض
العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشرطية والذاتي
والمهية والعلة والمعلول والممكن ونظايرها والمص تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات

منها في الكتاب جمهور المتأخرين فسروا ذلك بوجه يخرج عنها الكثير مما عده القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون
تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء آخر رعاية لوجه التسمية وخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها
عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض
الخارجية ولوازم الماهية واراد بالعوارض الخارجية ما لوحظت على معروضاتها الصدق القضية
خارجية فكل ما هو كذلك من المعدودة منها يخرج عنها مثل الجزئي والشيء والعلة ويكون بهذا القيد خارجا
ايضا فهو رفاد ان يراد جزئي او شيء متعلق في الخارج ثم لما اراد اخرج هذه الامور منها اعترض بعضهم على القدماء
بعدهم هذه الامور منها وبعض آخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يظهر دليل على ذلك
انتهى ما اورده بعض كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان نقسم العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون
الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالزوجية
وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة
ويكون ما يحاذى به موجودا في الخارج والثاني يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له
ما يحاذى به في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذى به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذى
به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا لما يحاذى به في الخارج فالاول
يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما
الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت مع ثبوت لمعروضه في الخارج
فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فيجب ان لا يكون
الخارج ظرفا لوجوده فيكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية
من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على وجود المثبت له فعروضه يجب
ان يتعقل بتعقل معروضه العارض له سواء كان منشأ عروضه هو الوجود المعروض في العقل كما في العوارض
الذهنية كالكلية او لا كما في ساير الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب
في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج محصلة رعاية وجه التسمية في الجميع فلا حاجة

لذلك

لذلك الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذى بها امر في الخارج
فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل
في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ
انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذى بها في الخارج وهو الهوية البسيطة
الخارجية كالسواد مثلا فان هويته في الخارج بخلاف اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء
القابضية التي هي فصلها باعتبار آخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء مع دخول جميع العوارض
الاعتبارية العقلية فيه فلا يرد من عد الامور المعدودة منها ما اوردوا عليهم فلا حاجة في دفعه
الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المصنف الشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض
التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فيكون هي في الدرجة الثانية
من التعقل وليست امور الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجوده
وان كان ظرفا لنفسها ولعل الافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج او ليست متاصلة
فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض
التي تعقل ثانية فلا يكون متاصلة في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فيكون هذه
الجملة بمعنى قولهم لا يحاذى بها امر في الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه
اول ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى في ساير المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا
لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا اي لا بشرط خصوصيات الماهيات ثابت لحق الخارج
والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هو يعرض لخصوصيات الماهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات
الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو انه لو كان الشيئية
المطلقة متاصلة في الوجود لحاذى بها في الخارج امر في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك
فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك
وليس في شيء منها امر موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل

من الشيء المخصوص اذا حصل في الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فهي الشيئية مطلقة واما ما قيل
في بيانه من انه لو كان الشيء المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا للغير في الشيئية ممتازا عنه بخصوصية
فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية زايدة على ذات
المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عنه الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق
الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زايد عليه حتى يلزم ان يكون
لمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان لشارك ذلك
الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية فيصير الحيوان حيوانا ويتسلسل واما ما وجهه الشارح التفريع
من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء
فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثانية وان اريد به ان طبايع الكليات
التي هي المعقولات الاولى موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سياتي واما تخصيص الشيئية بهذا
الحكم من بين ساير المعقولات الثانية مع كونها جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومعبرا
عنها جميعا وهو ح ليس بصدد تعميم ما هو من المعقولات الثانية بل شيئية كلما بحث عنها الى كونه
منها او لعله كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشيء جنس الاجناس المسئلة السادس عشر
في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افراد
حقيقية للوجود المطلق فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في حد
ذواتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها
العدمات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالمحققون الحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختار المصنف
فقال وقد تتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا [illegible] واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان
عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي
وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه فعدم

عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول
بكونها افرادا حقيقية بل انواعا متباينة
بحقيقة فلا يتصور تمايزها في حد ذاتها

الضد

الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله كعدم المستند عدم المعلول الى
عدم العلة لا غير اي لا الى غير عدم المعلول او لا الى غير عدم العلة وينافي عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم
الضد وجوده بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد
فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلفت مقتضياتها واستدلت النفاة
بان المعدومات والعدمات غير معروفة لا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فله وجود لاحقة لان التميز صفة
ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه انه ان اريد انه ليس التمايز بين المعدومات امرا محققا
في الخارج او ليس للمعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك
وان اريد انه ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس
الامر ولا كان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ثم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني
انكا تمايز المعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود
وما لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة
فيه فبعض المعدومات الصرفة متمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين
له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا
يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت
الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد فرق
لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا انه وقع وهو العكس وفي كلام شارح
المقاصد ايماء الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا تنبيه ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة
الاعتراض بان التمايز فرع بكونه الموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين
لا المعدومات حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض الاحكام تدل على ان العدم باعتبار ثبوته في الوجود
باعتبار رفعها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يعرض

ان يزول ذلك الشيء بل التصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في
نفسه عدم وهذا وجود وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
لنفسه فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون مهية العدم متحققة ويكون معدوم ويقع قائما
بها اذ المفروض بينهما هو زوال مهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم
ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر
اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات في ان كونها
متصفة بالعدم انما هو بزوال مهيتها لا بانها يكون متحققة ومع ذلك قائما بها قيام الاعراض
بمحالها فليس المراد بعروض العدم بشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا
وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك
الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض تمامه عارضا اللهم الا ان يقع مفهوم العدم عرضي لجزئياته
لا ذاتيا لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك
المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا له اذ كان اتصافه ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي كليا
قال الشيخ في منطق الشفاء اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور
التي توصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يقال فيلزم ان يكون جميع المهيات متصفة بنقايض
ما هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل الذي هو فرد
اللاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو
موصوف به فهو فرد للاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض
لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم
ومقابل له من حيث كونه رفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض
لنفسها باعتبارين متكثر من لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل
وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان

اذا اتصف

اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين مقتضيين لتكثر بهما ذات الموصوف فيصح
اتصافه بالمتقابلين وههنا لا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية
والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك
لان العدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال باعتبارين احدهما كونه عين ما وثانيهما
كونه موجودا في الذهن وظ كونهما متغايرين بالذات لا بمجرد [illegible] فللعدم المضاف اعني زوال العدم ايضا
اعتباران بحسب الاعتبارين الذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم وبهذا
الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو كونه موجودا في الذهن وبهذا
الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن
فكان حيثية كونه عين ما متغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية
الاولى ومن حيث هو كذلك متغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك
ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال ان العدميين متلازمان فليس
استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم
العلة يعني ان تلازم بين العدميين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل الحكيم بديهة
بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح
فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول
علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية او يجوز كون عدم المعلول علة
لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع
حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة
لعدم المعلول في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم لكون الثاني
برهان اني وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال وهو الذي كونا
لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة

لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا سمي ذلك القياس برهانا لميا
وان لم يكن له علة في الخارج بان لا يكون له علة في الخارج لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكن لا يكون
بين الوجود له بل يكون مسلولا له سمي برهانا انيا ولا ينافي تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه
افادته لليقين تصريحهم بكون اليقين بذي سبب حاصلا الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني بما له
سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا

المسألة السابعة عشر في تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص واليه
اشار بقوله والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا التي تتعاكس فيها عدما اي سلبا
والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلقا
ايضا لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجي
العموم والخصوص على ما هو بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان الاعم وجودا منهما كالحيوة
اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا ولو قد يعدم
الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لانا لو حملنا على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف
تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم عن غيره اي الاثبات والسلب ويصير المسألة من المسائل
المشهورة في علم المنطق ورده المحقق الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز
وحمله على المسألة المشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا اجدى له فيه يعتد بها ولا يساعده
البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب وقوله ايضا حمل
الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس مما يبعد من حمل العموم والخصوص المتبادر منهما هو بحسب
الصدق على ما هو بحسب التحقق

المسألة الثامنة عشر في عدم الواسطة بين الحاجز والنفي [uncertain reading]
في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاثبات والنفي
حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا
ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون ثابتا او لا وهو المحال او لا وهو الفرق استحالة

الجمع

الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية

المسألة التاسعة عشر في تحصيل الموارد الثلث اعني الوجوب
والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات
وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد
القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره
للموضوع والامتناع هو استحالة ثبوت المحمول لذلك الموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة
ثبوت المحمول لذلك الموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث منها في الامور العامة لكن باعتبارها
في قضايا محمولاتها الوجود والعدم لا غير نعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث
عنها في المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي في المنطق جهات
القضايا او موادها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد
بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان
التالي مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر ثم
قال وكانه يجعل بعض القضايا خالية عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان
كاتب ويمتنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه
هذا يصدق عليه ذلك ويحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك او يثبت او يصدق
عليه او يحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد
ان المبحوث في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم الماهيات من قبيل
الواجب الذي نحن نبحث عنه وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا
قلنا الزوجية واجبة للاربعة نعني به وجوب الحمل وامتناع انفكاكه وهو غير الوجوب
الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته
وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا
واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خاليا عن كون الوجود

بنه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من
انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة
الوجوب
واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم
الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاجل اشتهار
هذا المعنى بينهم فحمل على هذا الوجوب لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد
صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لاجل
وجوب اللوازم لها فلتبرد لا اشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المص واذا حمل الوجود كقولنا
الانسان موجود وهذا الوجود المحمولي لشيء له وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسمى
كما
عنه بهل البسيط وجعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر
غير مرة وهذا الوجود رابطي لانه وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسمى
عنه بهل المركب فان قيل فنفس حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون
للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون
بين
له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين
اي تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة فلا يخلو اي كيفية بحسب
نفس الامر يسمى مادة وعن كيفية في التعقل يسمى جهة ولهذا اشار بقوله تثبت مواد ثلث في انفسها
اي تثبت في انفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع فانها ثبتت
من حيث نفسها الامر حيث حصلت في التعقل او التلفظ فالمواد الثلث كيفيات ثلث ثابتة
في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في التعقل اي وتثبت جهات ثلث في التعقل
هي الصور العقلية التي يحصل الدالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات
او لم يكون الجهة موافقة للمادة وكانت مخالفة لتلك الكيفيات ح يكون الجهة غير مطابقة
للمادة وهو ما قيل ما حاصله ونثبت كيفيات التي يسمى بالمواد التي ثبتت في نفس الامر ويسمى بالجهات

اذا عجبه

اذا المعتبر في العقل فيبعد من التوجيه ومع ذلك يلزم من كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى
ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعلقة
كون
بصورة غير مطابقة وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا تعقل جهة لا يقتضي
الجهة مخصوصة فيها ولا يتاتى وكون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع جهة لا انه
ليس
لم يتعرض لذلك ولم يفصل الجهة كما لم يتعرض الجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن آخر
المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلثة الثابتة في نفس الامر
مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا القدر كاف ههنا هذا قال المص في شرح الاشارات واعلم
ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها
عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء
طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج ب لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم
الصحيح
ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان
وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا مشتركا للوجوب والامكان بل هو احدهما الضرورة فاذن ظهر
الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما نفهم ونتصور منها بحسب طبيعة العبارة
من القضية التي هي الجهة والدالة اي تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب
والامتناع والامكان فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على
وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المفروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة
المفروضة وكذا العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى
انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية
سالبة سواء كان المحمول وجوديا او عدميا ومفهوما آخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران
فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي ان يشك احد في ان اي مفهوم
نسب الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك

بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان كل قضية الوجود واللاوجود رابطة والوجوب
والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان
قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا او يوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين
ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا او يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا او موجودا وقولنا الانسان
ممكن او موجود في معنى يوجد ممكنا او موجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات
اي يتعين وجود هو المحمول وآخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة
انتهى وعندهم تردد واختلاف في ان المنسوب للمادة هو الرابطة الايجابية فقط بان يكون المادة
هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب
سواء قلنا الانسان ليس بحيوان او حيوان او اعم من الايجاب والسلبي حتى يكون المادة في قولنا
الانسان حيوان هي الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هي الامتناع والاظهر هو الاول
وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال اعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع الا التي يجب بيانها
وتمر بحثنا اليه بالفعل انه كيف هو والتي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول
عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون
الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه له فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان
او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب
احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف في الايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد
لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون ممتنعا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن
اوجب وقال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهها سواء كانت موجبة او سالبة
من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان
حيوان او ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان
كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا

هي

هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وعند تبعهم كون كلام المعلم خلاف ذلك ولكن
فان معناه على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في
الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد
فقط كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قولهم كذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا
التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من
التقديرين يحتمل حمل الوجوب والعدم على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي
تصورات هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها قد يعرف تعريفات لفظية كالوجوب ففي الوجوب
ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة
الوجوب والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما او لكونه تقتضي
ضرورية وتعريفها اللفظية لا يتحاشى ان يوخذ كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الا
ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخرين فيقال
الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا في الواجب ما يمتنع عدمه او لا
عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا
وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يوخذ ذا
فيكون القسمة حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يوخذ بحسب الذات
اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور في الواجب والممكن والممتنع
حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم
واحدا ابدا وهو اللازم للثلاثة كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره اما ان يكون بحيث يجب
الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع الوجود له او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته
والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم
من المفهومات ويمتنع صدق الاثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة حاصرة في

بالقياس الى اى محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان التي يبحث
عنها هنا هي التي تذكر في جهات القضايا او موادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون
المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لا اقتضى
هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة قلنا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون يجب
يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم مندرج فيه القسمان الواجب وما
يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط
فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا
فقد اندرج في هذا القسم قسمان الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته
وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والمقتضي للطرفين في القسم الثالث
فلا يصح قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود
والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا بعينه اقتضاء الوجود دون العدم
او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم
فالاقسام الاربعة بلا ريبة قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي فما يجب له الوجود
والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل
في الممتنع لذاته اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا بادي الرأي
لكن العقل يجزم باستحالته عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا
يقدح في كون الحصر عقليا او لو فرض احتياجه الى بينة واستدلال فلا ريب في كونه منقطعا به
وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما صرح من
القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى كما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة
كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب او لا قلنا المراد ما يجب له
ثبوت الوجود والحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا الحمل المشتق

ومفهوم

ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما يثبت له مبدء الاشتقاق اعم من ان يكون قيامه به او بكونه
نفس المبدء واذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له
عرفا بمعنى كونه فردا من الوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وسياتي تحقيق مذهب
الحكماء انشاء الله تعالى وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضائه للوجود كونه موجودا لا لاقتضاء الغير على
نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير وبان المراد هيهنا مبني على ما يبدوا
في بادي الراي من ان الوجود لما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها او كلام انا
انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر له حقيقة التقسيم ان الوجود اما عين الوجود او لا وانه ما
ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه ولا يمكن انقلابها ابدا عن قوله ويكون القسمة حقيقية
يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب واحد منها الى الاخر منها بان يصير الواجب لذاته
ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس
وذلك لامتناع ان يزول ما يجب الذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اي
الوجوب والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستندا الى الغير ولا يكون ثابتا بحسب
الذات مع قطع النظر عن الغير فح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اي في المفهومات مطلقا لامتناع
اجتماعهما في مفهوم واحد لامتناع اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه
عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات يمكن انقلابها ابدا لمى قوله
القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم
العلة والممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة عطف على
مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما او بين الثالث الذي هو
الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن في الممكنات التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم
للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال من وجود علته او عدمها وليست بين
الثلثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيريين فان قيل هذه القسمة الثلثة

نسبة الشيء الى نفسه وغيره حيث يحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو
مع قوله في الممكنات انه لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد الشائع
هو تقسيم الكلي الى الجزئيات لا الكل الى الاجزاء الا [illegible] فيكون ترديد الشيء بين نفسه وغيره لا انا
نقول هذا الترديد في الماهيات المعروضة للامكان في الواقع لا المأخوذة بعنوان الامكان وعلى هذا
ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشائع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب
والامتناع في اسم الضرورة وهو ان اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة
السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تعاكسا في المضاف اليه بمعنى انه اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع
امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر
فيقال الواجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل
احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح لا مباينة في الاستلزام لان
احدهما كيفية نسبة الوجود الى الماهية والاخر نسبة العدم اليها وهما متباينان فكذا كيفيتاهما
فان قيل الكيفيات هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا
المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم مأخوذين مع الاضافة الى ما اضيف اليه حال كونهما
وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانته اولياءه لم يبق هذا
الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وايضا
الوجوب عبارة عن ضرورة النسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك
النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب
قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يتقيد بهما فقط ان المراد هو
تصادق المقيدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع

في القضيتين

في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان
عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصير امتناع فيهن بخلاف المطلقين كيف وتصادق
المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر في المثال فلا يجدي نفعا لان الاكرام والاهانة وصفان
لفعل واحد كالقيام من جهتين وليسا بمتصادقين حقيقة على ان مثال ما نحن فيه ليس بمتصور
واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن
الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابل لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة بعينه
منشأ لكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتين وكذا
كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف فكان ما نفي
سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاص فيتم الامكان بهذا المعنى الثاني الضرورة
اي ضرورة الطرف الموافق والامكان الخاص الذي قد مر جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان
العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا
نسب اليه وقد يسمى العامي عاما والخاص خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا
ايضا عموم ما يشتق منها والامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية
والوقتية عن الطرفين وهو ايضا مما اعتبره الخاصة بناء على ان اسم الامكان الامكان بمعنى سلب
الضرورة فكلما كان طرفان خاليين عن جميع هذه الضروريات كان اولى به واقرب الى الوسط
قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين
وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة لا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون
كالكتابة للانسان وقال المص في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضروريات الذاتية
والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب
الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة
الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص

من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يتلاقيان على معنى واحد
ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك
اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من
الاحوال الوجودية من ايجاب وسلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير
ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المص في شرحه وهذا اسم رابع
للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة
اما موجودا او اما معدوما فيكون انما سياقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضروريا والباقي
على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة
اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان
الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا انتهى
ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال
ولان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا
لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وههنا اسرار لعلنا نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء
اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان
ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال
لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب
ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المص بقوله ولا يشترط العدم في الحال
والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في الحال فانه

يشترط

يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يجب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه
اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يفرض هذا لم يفرض ذاك
انتهى وقيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه
يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما
كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك
الاشتراط وظهر من هذا ايضا فساد ما يقال من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي
الوجود والعدم لا فيهما معا فان الشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به
فالاول مشروط بالعدم والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان
الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مائل الى احدهما
كما مر **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان اعتبارية غير متأصلة
في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة اعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة
وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول اشار بقوله لصدقها على المعدوم
يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع
الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه
الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف الموجود بالمعدوم
فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما فيصدق تلك
الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة
وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة
وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد

الموجودة يكون موجودة باعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدومة ولا يلزم اتصاف المعدوم
بالوجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة
متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع اتصاف الطبيعة
الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة الثانية معدومة فيرد
انه كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه وجودا
عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في
الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير ماهياتها
فاتصاف ماهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل
فان قيل يجوز ان يكون الواجب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض
لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجود مثلا عينه فالجواب عن الاول
ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نفس نقيضه
انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات
على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا
الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان يكون الواجب مثلا
عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف ماهية الوجوب بالوجود والامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل
على ما بطله صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك
النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء والتقدم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم
التسلسل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص بالاول واما الوجوه
المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار المص اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم
امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية
مفتقرة الى موصوفها اعني الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من

من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب
ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم
امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود
وليس لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمانيات واما جواز انعدامها مطلقا فلا
يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب
ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا ينافي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك
جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها
وهو ممنوع فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات
قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الواجب من الامور العينية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واما الجواب عن الثاني
فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو
شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال
اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه يلزم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون
الواجب واجبا بالاخر وايضا ينتقل الكلام الى ذلك الوجوب ويتسلسل فان قيل الوجوب ممكن لا محالة
سواء كان عينيا او اعتباريا فيكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى
قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا او يكون منشا انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته
لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع
كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشا الانتزاع فيكون واجبيته
بذاته لا بامر زائد على ذاته ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب
ايضا يكون واجبية الواجب لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في
الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع

ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا شائعا في
الوجود في الخارج يكون ممكنا بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان
يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل
ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشار اليه الشارح
في اول المشتركين معنى واحد بعضه اضافة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض
افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في
كلام المص اضطرابا لان اول المشتركين يبتني على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم
وهذا الدليل لاخذ الامكان فيه ووجوب حمله على الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود
يقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود يستلزم بطلان
ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان
ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم ثبوت الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ان يكون موجودا بالفعل في الخارج
بل ما من شانه الوجود العيني مع قطع الملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فهو عين الوجه
الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اختصارا
للاول بل صار الحجة دليلا براسه فتدبر فالوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان
الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان يكون صفة ثبوتية متاخرة عن
وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن فيوجد ويوجد في نفسه
عن غيره وقد يستدل هذا الوجه في الوجوب بوجه الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء
لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذا يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوبه فوجد ووجود الصفة الثبوتية
يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا
الوجه سواء استدل في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال

لاشبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها
عن وجود موصوفها وهذا اسطر في كل صفة نحو ثبوتية يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالوجود
والحدوث والذاتية والعرضية ونحو نظايرها ولذا اجمله صاحب التلويحات قالوا نا فقا الكل ما
لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا فالفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لا يستلزم ثبوتها اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون
الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي
باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا الممكن
لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هذا خلف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا
لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تمايز وتقرير الجواب ان لا نم الملازمة
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير
هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي ونفرق بين الشيء العدمي وبين
رفع الشيء العدمي كما نفرق بين الشيء الوجودي وبين رفع الشيء الوجودي ضرورة ان الشيء
ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا وهما متغايران قطعا وقوله الاعدام
لا تمايز قلنا ممنوع كما مر وقال الشارح القديم لفظ النفي بعد لفظ الامكان زايد لعله وقع سهوا من
الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فالفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون
استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن اذا حذف النفي عن الامكان ويكون اللازم
لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي
فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتحمل التصحيح صدقا استثنا

نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض وكانه قال لو لم يكن
الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن الفرق بين نفي الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن الفرق
ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفايدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار
الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها هذا فان قيل يمكن ان
يقرر الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم
حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان له تناقض
وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب بانا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق
نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا بعيد حمل كلام المص عليه جهة وجوابا
اما جهة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت
وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل واما
جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع الاستثناء عين المقدم فان هذا اي [ذلك]
والحاصل ان المص اشار الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافقه تقرير هذا الاستدلال ولا
تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني الظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المص من المحقق نقيض [المقدم]
وهو الفرق فلا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقوله المحقق
نقيضه لا انتقاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على
ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا التوجيه [ان يق]
وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفا [بهذا]
الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة
كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد لا يوجد والممكن

ان يوجد

ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان وجوده من ان يكون معدوما او معنى موجودا ومحال
ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكان [ـه]
لا ولا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة
وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اي له منشا انتزاع في الوجود
الخارجي هو مادة الحادث او موضوع له وح انه لو لم يكن له منشا انتزاع في الخارج لم يكن في نفس [الامر]
فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في
نفس الامر كما سبق في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر وهو
معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن بما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات
كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان للحكماء اعني
الذاهبين الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها مختص
بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا
لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود
فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا
مقتضى ولا استحالة في ان يكون مفهوم المعدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا
عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال هو ان
يكون العدم اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب
والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب
واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مع القطع بان الوجودي
لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما والجزء معدوم فهو معدوم وكون النقيضين
عدميين اعني معدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نم استحالة كون النقيضين [عدميين]
كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين

فعلى تقدير تسليم فالمراد بالعدمي هناك ما يكون السلب لا اضافي مفهومه لا ما يكون سدوما كما في ما نحن فيه
وما ذكر من ارتفاع النقيضين ممنوع لان معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا يصدق على شيء واحد
فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس
معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في انفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان
لا يصدق القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا ثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن
وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساوات والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات
يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها وثبوت مدلولاتها الثاني
انها لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن
ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لانه ما لا تحقق له الا باعتبار العقل
لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد
العقل او لا وسواء فرض او لا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة
في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة فيه كما مر الثالث ما مر في كلام المصنف انه غير مختص بالامكان
بل جار في الوجوب ايضا كما لا يخفى المسئلة الاحدى والعشرون وان كلا من الوجوب والامتناع
ينقسم الى ما بالذات وما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذا ان يكون اشار الى
الاول منها بقوله والوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن
فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب
الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى
وجود علته او عدم علته كما سياتي فالممكن ما لم يكن ذاته سببا للوجود ولا العدم فيعرض له
الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب ولا الممتنع
بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب او الامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه
مستندا في الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول وهو ممنوع كما سياتي واشار الى الثاني

منها بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل الشيء امكان بسبب الغير
فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو عن الثلثة
لما تقدم من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع
الانقلاب انما هو في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان
الحاصل للغير ليس امكانا بالذات فلا يتطرق اليه بمنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع بالذات
قلت معنى الامكان بالذات هو ان لا تقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبته اليهما على السواء
فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع الانقلاب الوجوب والامتناع الذاتيين
اليه او معنى الوجوب الذاتي هو ان تقتضي الذات الوجوب ومعنى الامتناع الذاتي ان تقتضي العدم فيمتنع
انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان قيل ما الفرق بين وجوب بالغير
وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم
من طريان الثالث على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي
عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها لعدمهما فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع
الغيري الذي هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما
اقتضاء الذات الوجود او اباؤها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم او اباؤها عن الوجود
فيتنافيان اقتضاء الغير لسلبهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما تقتضي جواز كل منهما عن
الذات اقتضاء الذات اياه او اباؤها عن نواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول
ان يكون اعتبار الغير لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت لعل
حصول الامكان للذات بالذات مشروطا على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون حاصلا له بالغير
ويكون مستحيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مطلقا سواء كان وجود
الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك بين الذات او الغير بهذا المعنى الذي
هو غير الذات ايضا لا محالة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فيبطل و[illegible] اسناد بطلان

الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن
مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض الوجوب والامتناع الغيري بين اراد ان يشير الى جهة عروض
كل منهما فقال ومعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها يعني عروض
الامكان للمهية الممكنة انما هو من جهة كون المهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته
والعدم وعلته سواء ان كانت مجامعة معهما او قوله وعلتها اي علة المهية لان علة المهية علة
لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما
بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فبالنظر الى علة المهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين
وبالنظر الى المهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع المهية لحقها
الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية لحق الوجوب السابق
الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم ان ظاهر ان الوجوب السابق مختص
بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظاهر انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب
السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد
انضمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زايدا على المهية حاصلا من غيرها
فلا يتصور حيث يكون الوجود عين المهية باعتبار الوجوب في الواجب بالذات الذي وجوده عين
مهيته كما سياتي مع ان ذات الواجب لا يصير منشأ لوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ولحقه وجوب
آخر لا يخلو عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان الفعلية
انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا
في الممكن فبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص من انه صرح هٰهنا بان
الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه لا يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اقترن مع الوجود
وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات
واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا وقوله ولا منافاة بين الامكان

والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب او الامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض
ما بالغير منهما ممكن والغرض منه الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون
متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا للبيان ودفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان
كيفية النسبة بين المهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره فكان
الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره مع ان كل موجود في غيره موجود
مطلقا من غير العكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس
فقال وكل ممكن العروض اي الوجود للغير بالحلول فيه مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي على الاطلاق من
غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود
في غيره قسم من المطلق الوجود فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب الوجود
لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات
ما هو محل كالهيولى والمحل لا يمكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون
ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما في
العمى والحيوان فثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه
اي بعين ذلك الثابت كما في الموجودات العالية او بمنشأ انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقال
فح لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض
بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول
الحاجة الى التخصيص بافادة لنفي العكس كما لا يخفى المسئلة الثامنة والعشرون في ان علة
افتقار الممكن ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخرين المتكلمين الى انها
الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها
هو مع شرطا واختار المص مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره فتقرير هذه الحجة

ان العقل اذا لاحظ الوجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم
يلاحظ امرا اخر طلب لا محالة علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح بلا
مرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة
مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة ومعلول اخر لها فلا يحصل الجزم بان
الامكان علة الافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلته مطلقا لا بالعلة المعينة على ان كون الامكان
معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم معرفة العلم بمعلول اخر له بل مع العلم
بصدوره منها فالعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل
وجود الحادث ولا يطلب له اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة
مستقلة للافتقار تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدمه من
دون ان يلاحظ عدمه السابق منشأ لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك (لانه)
لا يجزم بان له علة النسبة لتجويزه فى هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه نظرا
الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس
له علة لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف لجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية
والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل
فى علة الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث (كيفية)
للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن
الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل
الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين الماهية ومفهوم الوجود من حيث (هو)
متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود

بخلاف

بخلاف الحدوث فان مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك فى تاخره عن الايجاد المتوقف
ان تقرر احد محدث ثم بعد ذلك يتم الكلام سواء قلنا انه متاخر عن الوجود ايضا او لا وبالجملة لا يتصف الماهية
بها الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة و(يستبعد)
ان يقول به عاقل اما اذا اراد ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية
لا يتاخر عن الوجود اى كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما فى الامكان بعينه
قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو باطل
بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليها بمعنى الحيثية المذكورة فلا فساد فيه وليس
ذلك اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة فى المعنى الاصطلاحى كما قالوا الجوهر الموجود لا فى الموضوع ثم
قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث
بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على
الممكن حال عدمه وليس ذلك الا لان مرادهم من الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد
ذلك احيانا فى كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كذلك حال الجوهر
كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهى سياتى فى الكتاب بعد عدة مسائل
فكان الاولى ان يتاخر عنها وقد وقع فى نسخة شرحها العلامة الحلى مسئلة الحاجة ههنا لكن
عقيب مسئلة علة الحاجة فجعل كونها واقعة فيما سياتى ايضا ولعله سهو **المسئلة الثالثة والعشرون**
فى نفى الاولوية الذاتية ليتبين تساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته فانه اذا ثبت ذلك لم يلزم من
النسبة فان الممكن الخارج منها هو الا يقتضى ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما
ضروريا له وكلامنا فى ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور
على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم
اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة فى حصوله الى سبب ولما لا ان الحاجة فى طرف العدم
اقل لحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا للحاجة فى طرف (الوجود)

انما هي المحققة جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة
يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى انه لا يتحقق جميع اجزائه
سوى تحقق البعض ام لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له
نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقيل
اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفساده ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير الى ذات الممكن وقيل
ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء
عليها ولا يخفى فساده لان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وهيئة تلك الاشياء لا تقتضيها
التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه
ان اريد باولوية الوجود والعدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه
ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي
قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاول الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى
الوجود وقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظ
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى
حد الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه
ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها
بابتنائها على اخذ الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية
في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر
ان محل النزاع في المسألة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا بشانه
غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية
الذاتية على اخذ الوقوع اقوى دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم قال

باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من الاولوية هي الاولوية
بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا
فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج
الكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن
الغير بل ما يستغني في ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها
قريبة من الضروري كما اشار اليه المصنف بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته
فحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال اراد انها غنية عن بيانه وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن
اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها او فرضنا كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد
طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا او يلزم الانقلاب واما ان لا يكون
ذاتية ومع تكون الاولوية اولوية ذاتية فهو تصوير بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح
واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان طرف الاخر فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب وهو اخص من ترجيح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يقترن ذلك الطرف
الاولى به لم يكن السبب سببا وان اقترن يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن اولويته
ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف
الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات
الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية
ايضا فلا اذ المقدم لا يسلم امتناع زوال ما تقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع الا
ان الممكن يجوز ان تقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر لا وان اريد امكان
الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد انا لا نسلم ان امتناع طريان الطرف
الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات

لا مطلقا او ههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان
الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان تقتضي الوجوب والواجب على ما خرج
القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فالمجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان
لا يكون واجبا وايضا السبب انما يحصل بسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر
عن وقوعه اولوية السبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولوية في زمان واحد من جهة احتياجها
الى سبب منفصل ح نقول لجاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول
الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات
وهو ينافي لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز
ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا اختار الاول لان المراد
امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب
حينئذ فنقلها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز
تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك
الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف وثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر
ونجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كانت مقتضية لوجوب
الوجود كانت مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنهما ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا نقدح في
ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح
اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية
التي تكون الذات كافية فيها او يكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن ح قلنا انا نقول
يجوز ان يكون ههنا اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل يحتاج في اقتضائها الى عدم سبب
الطرف المرجوح او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم

المذكور

المذكور ونفرض على اي تقدير ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب العدم فيوجد
الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت
الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع ولم يكن سببه فعلية الطرف الاولى
من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك
اولوية اصلا فنقول ايضا ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى
العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم يكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان
طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض
هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ
الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع او ما يجب الوجود او العدم
بالقياس الى نفسه لا بما يقتضي انه وجوب احدهما كذلك نقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود
اولى واليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية او اقتضاء
من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدليل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا
بعناية كما قيل وهو ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية
لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او لا تسمى ايضا نقول ان امتنع الطرف
الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا اليهما يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في
تحققه عن الذات وذلك محال لكون تخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذ كان
تمام في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى ولا وجه لابطاله ههنا فان الحصول من ذي
الاقتضاء مطلقا مما لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجوب في الواجب عين
ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون اقتضاء وعلة واما ههنا فلا يمكن كون الوجوب الا على
ذات الممكن والا فيستحيل الانفكاك عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة الرابعة
والعشرون** في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة

لم يعدم وإليه أشار المصنف بقوله وهو لا يكون الخارجية أي ولا يكفي الأولوية الناشئة من العلة الخارجية
عن ذات الممكن في وقوع أحد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب أحدهما من العلة لم يقع وهذا
إشارة إلى أن الأولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الأولوية الذاتية فإنها
لم يكن متصورة أما أن الأولوية الخارجية متصورة فلأنها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم
الانقلاب ولا زوال ما بالذات فإنه لو لم يكن طريان الطرف الآخر لم يلزم أن يكون الأولوية وجوبا
أي وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب إذ الوجوب الغيري لا ينافي الإمكان الذاتي كما مر وأن الممكن لم يلزم
زوال ما بالذات بل زوال ما بالغير لغير آخر ولا امتناع فيه وأما أنها ليست بكافية فلما أشار المصنف بقوله
لأن فرضها لا يجعل المقابل أي لأن فرض الأولوية الخارجية لأحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل
محالا ممتنع الوقوع وإلا لم يكن أولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الأولوية وقوع الطرف
المقابل كما يمكن وقوع الطرف الأول فالوقوع مع تلك الأولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان
فإن الأولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين أحدهما بها مثلا الممكن الأولى الوجود
يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس أحدهما راجحا على الآخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الأولوية
المأخوذة مع الذات يلزم ترجيح أحد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح آخر غيرها
نقلنا الكلام إليه فلا بد من الانتهاء إلى الوجوب أي المرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم
التسلسل على أنا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية إما أن يجب وجود الممكن وهو
المطلوب وإلا فيلزم الترجيح من غير مرجح فظهر أن الممكن ما لم يجب أحد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المطلوب
وقال المحقق الشريف وقد يمنع لاحتياج المرجح لا يكفي في وقوع الطرف الراجح بجهاته الحاصلة من تلك
العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة إنما الممتنع بديهة وقوع أحد المتساويين أو المرجوح انتهى
وأنت خبير بما قررناه بسقوط هذا المنع رأسا ثم قال فالأولى أن العلة التي يقع بها الوجود لا بد أن تعين
الوجود بها إذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت
آخر فاختصاص أحدهما بالوقوع إن لم يكن لمرجح لم يوجد الوقت الآخر يلزم ترجيح أحد المتساويين بلا

بلا مرجح

بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدواني بأن الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا إلى ذاته جائزا إلا أنه
يكون وجوده تارة وعدمه أخرى فإنه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان على تقدير تسليم ذلك
فيمكن أن يقال إنه يمتنع بالنظر إلى الرجحان الناشئ من العلة لأن ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع
الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والآخر بالعدم من دون مرجح آخر وأقول هذا وارد على ذلك
التقرير لكن لو قرر بأنه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن أن يقع بدل الوجود العدم فاختصاص
أحدهما بالوقوع يحتاج إلى مرجح آخر لزم ولم يرد عليه ذلك واعلم أن هذا الدليل الثاني للأولوية الخارجية
ينفي الأولوية الذاتية أيضا كما لا يخفى وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية
فعلية يعني أن كل ممكن فهو محفوف بوجوبين أحدهما سابق على وجوده أو عدمه وهو الوجوب المذكور
أعني الذي يقتضي أن الممكن ما لم يجب وجوده أو عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول
الوجود أو العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن أن يخلو عن هذا الوجوب
قضية فعلية فإن كل شيء أخذ عليه شيء آخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بالضرورة في موضوع هذين
الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية غير مأخوذة مع الوجود والعدم وموضوع
اللاحق هي مأخوذة مع أحدهما فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فإن قيل كيف يتصور سبق وجوب
الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وهو بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير
منع الجمع كما تبين أجيب بأن سبق الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب إلا في
زمان الوجود ولا امتناع إلا في زمان العدم فلا اجتماع فإن قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات أيضا
غير متصور لأنه إما أن يريد به احتياج الوجود إليه في الخارج فهو باطل لأنهما ليسا متمايزين في الخارج
ليتصور توقف أحدهما على الآخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متأخرا عنه
أو في الذهن فهو أيضا باطل لظهور أنه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون
بالعكس أجيب بأن المراد بالسبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار
الترتيب فيما بينها فإن العقل يحكم قطعا بأنه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فإن قيل

حكم العقل بهذا الترتيب بطلانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان
مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان
جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر
بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون
وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار فحينئذ
ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار فكونه
المعلول واجبا لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم والا لتجب المهية او تمتنع اي الامكان
لازم لمهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة المهية واجبة بالذات وممتنعة بالذات
لامتناع الخلو بين الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان
عن ذات الغير وهذه مسئلة على حدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عند
الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لمهية الممكن بل يكون
حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه
واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان وهكذا وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز حدوثه
لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للمهية على حادث آخر تسلسل
والا فاختصاص الحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى
اظهر من هذين الدليلين وربما يستدل على لزوم الامكان لمهية الممكن بان حدوث العالم غير
ممكن في الازل لدلالة الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فيثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن
وايضا يحدث امتناع المقدورية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول
ان الازلية للامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وهذا لانا اذا قلنا
امكانه ازلي معناه ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان

لمهية

لمهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ان ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من
الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان الامكان الازلي
اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه
مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها
اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان
الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب عن
ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف
بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو
ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب الفعليات يقارنه جواز
العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على
طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال المهية من حيث هي لا بشرط
وهذا رفع لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين
الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام
فلا يرد ان قولنا الواجب الوجود موجود قضية فعلية لا تخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا يقال
انه جائز العدم والمراد بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوجه المذكور مما يتاتى
في جانب الوجود دون العدم والا فان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان

وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تأكيدا لمقارنته جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات كلازمة
وجوب الغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون سببا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب
العدم ومن مقارنته جواز عدم الوجود ولا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله ونسبة
الوجوب الى الامكان نسبة تام الى الناقص فان التام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه
على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تأكيد الوجود وقوته والامكان ضعفه فالامكان الوجود نقص في الوجود
ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض
من هذا الكلام تحقيق لنفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر المسئلة الخامسة
والعشرون في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى آخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء
لصيرورته شيئا آخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة
الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة
لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسان
يمكن ان يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه
ما ذكرنا وهذا المعنى كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان
وجود الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا او بعض موانعه مرتفعا ولم يعتبر ذلك في الامكان الذاتي
فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان
الامكان الاستعدادي امكان ذاتي مأخوذ مع تحقق بعض الشرائط او ارتفاع بعض الموانع فيتغايران لا محالة
مغايرة الكل للجزء فقول المص والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي بان يراد نسبة الاستعداد
الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما
يختلف كثرة وقلة فان الانسانية للنطفة اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة
وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية
من شأنها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله ويعدم اي بعد ان كان
موجودا

موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب بعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما
بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله والمركبات اشارة الى ان كل ما له امكان
استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في الغير ما صورة او عرض
فيكون ماديا محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق ايضا كالبدن للنفس وكل مادي
ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس
وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد بقوله المركبات ان الاستعداد مستعد لها اما اذا كان
ان محله وموضوعه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل
لاستعدادها مع عدم تركيبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من ان المراد
بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان ذهبوا الى ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي
مركب لكن المص سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله المص هو افتقار الحادث الى المادة فلا يلزم منه
اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى
الاستعداد فلعله انما تحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي
لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان
الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي
المسئلة السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم والحدوث فان المتصف
بهما بالذات هو الوجود وللموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند
الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا او عدم مسبوقيته به وكل
منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم
الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل من وجود علته التامة ويقال له
العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شأنه ان يحصل في زمان لا انه لا يكون
الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث

الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو القدم الذاتي الجامع للوجود الحاصل للممكن
من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات الوجود وقد يقال له استحقاقية الذات للوجود
عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو المختص بالواجب الوجود لذاته ولما
كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون
تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم
المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان مساوقان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به
لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا اطلق
الحدوث والقدم مفسرين بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما
فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان
السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي
والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم
لا يتقدم بالذات على الوجود الا اذا كانت علة له او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المسبوقة
الوجود اذ لا عدم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فسياتي عن قريب تحقيق ذلك واما المتكلمون
فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في
الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم
على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم واذا عرفت ذلك فنقول الموجود ان كان
غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير القديم الذاتي والزماني والحادث الذاتي
والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان
عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته
والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو
الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام تقديم اما ذاتي او زماني وكذا الحادث

واما

واما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره
وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان
وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا
بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة
والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقدم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم
بالنسبة الى الابن ويسمى قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق
بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين
الحدوث الزماني والاضافي فمساواة فان كل ما هو زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم وكل
مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما قيل
في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب يجتمع اسم الحادث
حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية
اخرى منتهيا الى ابنه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة الافتراق الحادث الزماني عن
الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف خارج عن
المتعارف فيه انما اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا الحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن
القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي
عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من النسب ولما كان
السبق متعينا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه من عوارض
الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة كان للمص ايراد ذلك عقيب فصل مسئلة القدم والحدوث
فقال السبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة
الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون

وفرعها القوم الحكماء في العدم بالسادس وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء خمسة
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود المعلول اما بذاته واما
باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود
للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في
لكن بحسب الخارج يتحقق له السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان في تقدم العلة التامة بالمعنى
على المعلول نظرا لان مجموع المادة والصورة التي هي من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه
المشتمل عليه قد دفع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى الثالث الا لهيئة من حيث هو معروض لا
من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا جهة خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر
لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر عبارة عن حقيقة المعروضية لمعنى الثالث بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة
الحيثية المذكورة كما انه سنا في الكل الافرادي فما هو عين الهيئة انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو معروض
للاجتماع المخصوص وما يتقدم على الهيئة ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر
ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال وتوضيحه ان للاجزاء الهيئة اربع اعتبارات احدها اعتبار
جزء جزء وهو معنا القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع
المخصوص العارض لها الذي هو امر معقول عن مجموع العارض والمعروض فذلك المجموع ايضا امر عقلي
وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض
لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه الثلثة الاخيرة مشتركة في
الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعني الكل الافرادي اذ ليس يعتبر فيه ذلك ومغايرة في ان
منها مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع
ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل لا مع الاجتماع مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا
الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع

لا معه فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المعلول فمجموع المادة والصورة من حيث
الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين المعلول فيعود الاشكال جزما قلت
كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص
داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا
مقابل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع وقد يكون على كل
واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الانسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم
على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء ونحو ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثالث كان
داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه الثاني لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول
فتدبر ولما انجر الكلام من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكروا في مثاله من حركة
اليد ومن حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد
وعلى الفضاء وغيرها اندفع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد
وجودها من حيث هي علة على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء اخر الثاني
السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم
بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق الواحد ولا يتحقق الاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك
بين المتقدم والمتاخر من حيث المتقدم بالطبع فان امتنع في جهة اخرى لا معه وهذان التقدمان
يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له
التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك
وبين واحد من قسميه ولاشتراكهما في معنى واحد لا يندرج في عدهما قسمين من السبق الثالث
السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتي السابق
والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر اخر كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي وبعبارة اخرى لا تجتمع
الى اجزاء الزمان بعضها ثانيا او بالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شيء ينقضي ويتصرم بذاته

ومنترض له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ الحركة ايضا انما هي بها ذلك
الا بعد تعينها بمقدارها الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان وقد نبه المحقق
الشريف على ذلك بقوله يدلك على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا
قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع حادثة الاخرى
وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لماذا قلت ان تلك متقدمة على هذه
فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لماذا قلت انها
متقدمة عليه وقد نوقش فيه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو
لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظ امس وكذا التاخر في مفهوم لفظ اليوم وايضا انقطاع السؤال
يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة
من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال بلم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا
فان ظهور الواسطة لا يحيل السؤال عنها بلم فتامل الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان
ايضا كتقدم الامام على الماموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك يكون بين اشياء مترتبة
بالقياس الى مبدء محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا او بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على
المتوسط وهذا قولهم سبق الحسية والعقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس
على المفضول والمرؤس في اعتبارات شرفها هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون
وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وخالفوهم في مفهوم السبق
بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان ظرفا لعروض السابق والمسبوق فهم يمنعون وجوده
بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات لكونه
ولا يخصونه باجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل
بسبب عدم اجتماع الوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه
الزمان ويسمونه سبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها

على بعض

على بعض قالوا السبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا
بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لان سبق العلة
المعدة كليهما سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المعلول الا انا نقول العلة المعدة من الوجود ومعدها
مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق المعدوم يجامعه لا معه فلا يجامعه
الوجود وانما الزم ذلك بالعرض من حيث ان عدمها الطاري ايضا مدخل في وجود المعلول لا من
حيث هو سابق بالطبع لا ينافيه الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود المعدة
سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا
فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون
للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعترفتم وليس بلازم لجواز
ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما لا بحسب
عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان فلا سبق الا وفيه اصلا كما عرفت واذا علم الحصر في اقسام السبق
علم اقسام التاخر لانه مضايفه واما اقسام المعية فلا انحصار في المعية الرتبية كمفهومي متساويين
وكذا بين فلا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد وكمعلولين مشروطين بشرط واحد
ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي وكمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن
جهتين عند الحكماء على اشكال فيه وكذا في المعية الزمانية عند المتكلمين فلا تتصور لحوادث مجتمعة
في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية
عند المتكلمين فلا تتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا على الحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم آخر كما سياتي نعم يمكن ان يقال في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم
اما ان يجامع المتاخر من الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتيب
وهو التقدم بالرتبة او لا والثاني اما ان يكون بينهما احتياج وهو بالشرف او يكون فاما ان يكون

المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه انه يلزم على هذا
ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع قد فرع بما عرفت وان شئت قلت
المقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم يحتج فان لم يمكن
اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فبالرتبة والا فبالشرف ومتوليه بالتشكيك
وقد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي مقول بالتشكيك قال
الشيخ في اول رابعة الهيات الشفاء ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد
تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون
للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يجمعه مطلق
التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان التقدم و الفعل
في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدء محدود يكون له ان يلي ذلك المبدء من
حيث يليه ما بعده والذي بعده الى ذلك المبدء وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة
الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدءا كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم التقدم من ذلك الى كل
ما هو اقرب من مبدء محدود وقد يكون هذا التقدم الترتيبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان
بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدءا ثم ان جعل المبدء الشخص اختلف وكل ما هو اقرب من المحرك الاول
كالفلك يكون قبل الرجل وقد يكون في امور ليس عن الطبع بل اما بصناعة كتقدم الوتر فانك ان اخذت
من الحد مكان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من النعل واما بخبث واتفاق كيف ثم نقل الى اشياء
المحدود
اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدء
فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما للذي جعل متقدما فان السابق في باب ماله
ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعل المخدوم والرئيس
قبلا فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار
الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون بهذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له

الوجود

الوجود اولا وان لم يكن للثاني وللثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد
فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد
موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد
للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان
وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول
فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون
ذلك الاول بما هو موجود لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود
لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك زيد
يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول لما تحرك المفتاح
علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا
اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى
انتهى كلام الشفاء وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم وهو كون الشيء للمتقدم وليس
دق
للمتاخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون الشيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهمه شارح المقاصد ليرد على انه صار
على كل شيء نسب الى امر ضرورة انه يستحيل على امر لا يوجد في الآخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه
كان مطلقا في العرف العام على الزماني والمكاني او وجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء
في
اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيها فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فقلنا بنا
كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم شيء
ان يعتبر فيه ما مبدء محدود او مجهول كالمبدء المحدود في الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى
ذلك المبدء المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجهول كالمبدء المحدود
وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني
الوجوب
هو النسبة الى المبدء المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو الوجود وفي العلي هو

فان قلت العلة الناقصة ايضا تتقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالفرق بينهما وبين العلة
التامة حتى جعل لاحديهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب
قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة
التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة تامة فلهما الوجوب حين ليس للمعلول
وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول وجوب الا حين [العلة]
الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لئن وجد
فيكون لوجودها مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان من تصدى للتشكيك على اقسامه انما هو لكون
هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها من بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي [وعلى] الشرفي اولى من الطبعي
الطبعي اولى من العلي كما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى
العلة المؤثرة الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف
وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو بعينه بخلاف العلية
والطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور تخصيصه با[لمكان]
فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو
النسبة الى المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلنا انهما لا اتفاق
في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن لما اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الآخر جعلا
نوعين فالمتقدم في الزمان هو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك [النسبة]
الى المبدأ المحدود وليست لتاليه الذي ليس بموجود معه ولا يكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه
وتفقدت مع تحققه وفي المكان هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة
الى المبدأ المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود معه ولا يكون لتاليه الا وهو موجود لسابقه

الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود ايضا كما في الطبعي الا انه في الزماني لا بد من عدم الاجتماع
في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس
وانما يقع للمرؤوس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له من
التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع [منه] للرئيس ما لا يقع
للمرؤوس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار ولا فظ ان
اختيار المرؤوس وهو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل ولما كون اختيار الرئيس
سببا لاختيار المرؤوس وتحقق التقدم بالذات هناك فخلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر
كما مر فان قلت قد يظن ان هيهنا قسما سادسا للتقدم على رأي الحكماء ايضا وهو التقدم بالماهية
كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على
الماهية فان حاجة الماهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها
حاجة في الصدور فكما ان للماهية في وجوب الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية
فكذا في تحصيل القوام يحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في
هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه
قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته
وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة
بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة
تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها انتهى وقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك
على ابلغ وجه فلا يقال حاجة الماهية في تحصيلها قوام ليست مخالفة لحاجتها في ان يقال
لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية والوجود ممتنع في العقل وليس للفاعل تاثير
جديد في الماهية المركبة بعد افادة جميع اجزائها الى افادة الماهية نفس افادته لجميع الاجزاء

فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع
في انه هل مرتبة تقوم الماهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راى المحقق الدواني ام بالعكس
كما هو راى السيد المدقق ام لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكر
انما هو بحسب الوجود في الخارج وكون الماهية واقعة فيه وكلامنا انما هو في نفس الماهية ماخوذة باعتبارها
في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فانه الذي جعلوا اللوازم التي
يلزم الماهية بحسبه سماه بلوازم الماهية المقابلة للوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود الخارجي فتحقق
الماهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس هيهنا
اعتبار الوجود مطلقا ومع ظهور ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية الماهية وتقررها
على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالماهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل الماهية والتقرر الفعلية
والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر الماهية وفعليتها فلا نسلم وليعلم
ان الاجزاء الماهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع والماهية فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على
الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية ايضا داخل في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو
الذي يكون لعلة فقد ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية
وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب وعروضه الذي هو نفس الماهية
ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها ملاكا
التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم قال المص في نقد التنزيل من ان الجنس متقدم على نوعه
ولا لكونه علة تامة له لكون متقدما عليه تقدما بالطبع انه من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا
يكون بعضا او الجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظاهر ولا لكونه كل منهما في زمان
ولا في مرتبة عقلية او حسية او جنس الشيء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه
فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع آخر
من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا

لا لانه

الا انه اراد اثبات انه حيث لا يمكن تحقق نوع آخر من التقدم فقد يوجد ما يقال لان التقدم بالماهية اسم المتقدم
بالطبع اذا اطلق في جزء الماهية لان التقدم هيهنا متقدم يحتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون تحقق
الوجود فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في ان الملاك
هيهنا تقدم بالذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم بالطبع الذي
ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان هيهنا قسما سادسا سماه التقدم الدهري
والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم
وجوب الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن الدهر والواقع
ليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه الا وهو حاصل متقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة
العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت عليك ان تعلم ان ذلك
ليس ذلك سوى التقدم بالعلية فان كون معنى التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية
ليس ان التقدم والمتاخر امر يوجد ان في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل
فقط بخلاف ساير التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر بحالها متقدم ومتاخر من شانها الوجود
في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد
والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا
بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم
في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة
بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تسميه
في هذا التقدم العلي للواجب يثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع
حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر
وتحفظ الاضافة بين المضايفين في انواعه لما ذكر ان الشيخ يقول بالتشكيك على انواعه اراد
بذكر ان المتاخرين ايضا يقولون بالتشكيك بين انواعه منبها على اصل التشكيك بين انواع الشيء بمعنى ان

ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظ بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما مضايفان لذينك
النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الرتبي اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق بالشرف كان التاخر
ايضا اولى من التاخر الشرفي وهكذا في ساير اقسام السبق فقول المص بين المتضايفين يتعلق بقوله
وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي للاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من
انواعه وحيث وجدت التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته اي جنس السبق لتلك
الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما العارض زماني او مكاني او غيرهما
هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه
اما مبدء محدود او المجعول كالمبدء المحدود فما يعتبر فيه المبدء المحدود انما يعتبر ذلك لعارض زماني او
مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدء محدود ونهاية متعينة بالحقيقة وما
يعتبر فيه كالمبدء المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني او مكاني هو المعنى المجعول كالمبدء
المحدود وقد يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي جمهور الحكماء دون القسم السادس الذي
اخترعه المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من مباحث السبق
واقسامه عاد الى مباحث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي الاضافيان لا يعتبر
فيها الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان ولا التسلسل لان
الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا او سلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان
وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه انه لا يلزم من فرض حدوث الزمان او قدمه على ما توهمه
جماعة والحدوث الذاتي متحقق على ما عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية
الوجود بالغير وما فسره الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى الغير فيرجع اليه اذ الحدوث
باي معنى كان معتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور وحده بل ما يلزمه من كون
الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظ مكشوف اذ لا شبهة في حاجة الممكن
الموجود الى علة وهذا هو مراد المص ولهذا لم يشر الى بيانه واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء

اعني

اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما
السبق بالطبع لان وجود الممكن من الغير يتوقف على عدمه الذاتي اي لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا
يوجد بالغير وما يقال من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم كما نجوا به ان العدم الذاتي كالامكان وساير الاعتباريات اللازمة له ماخوذة في
جانب المعلول فلا يتوجه شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدناك سابقا وثانيهما القدم المختص
الذي حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال الشيخ في بيانه ان المعلول في نفسه
ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن
بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فعلى ما ذكره فمعلوم
الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو هذا التقدم اذ
التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير وليس لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هناك
ملاك التقدم بالمهية فما بالذات متقدم بالمهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم
بالمهية هو مراد من قال في بيانه تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه
مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع
حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده المحقق الشريف في شرح المواقف في
حاشيته للشرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كان
ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس واذا كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والعجب من المحقق الدواني حيث توهم ان غرض الشارح هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود
فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا مرفوع ايضا حيثية
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى وجوابه ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس
بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفته القدم
والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث وخصصه حيثية

موجودة في الخارج خلافا للطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه عدميا لا جهة له لا يقتضي
سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا او لا يجوز تخلو ذات القديم الزماني
عن صفة القدم فقدمه ايضا اما ان يكون قديما هكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي
ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها
فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تاخر
وجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يقال انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة
في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما
منقطعان بانقطاع الاعتبار بمعنى ان ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبر العقل
يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا محالة فينقطع بانقطاعه
بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر ويصدق الحقيقية بينهما اي يصدق المنفصلة الحقيقية
بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم
والحدوث ترديد بين المسبوقية وعدم المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي
وكذا يصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اما مانع الجمع فظاهر من ان الواجب
بالذات لا يكون واجبا بالغير واما مانع الخلو فلمساوقة الوجوب الغيري للامكان في الموضوع الوجود لما مر من ان
الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكره هيهنا لانفرادها في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر
المسئلة السابعة والعشرون وخواص الواجب اي لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح
خواص الواجب وانه لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود
عين الماهية غير مختص بالواجب فان عدم التركيب من الاجزاء وعدم كونه جزءا للغير يتحققان في غيره ايضا
او نقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء او امتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في
غير الواجب فتدبر وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركيب واليها اشار
بقوله ويستحيل صدق الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية

كالبيت

كالبيت او لا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود
موقوف على التقوم لان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى الاجزاء في الوجود
وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان
او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو اقدم
بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا الاجزاء
المحمولة كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما
ينافي وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها
في العقل فقط والمركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي
فمن ان تمسك بهذا الدليل ببيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا بل امتناع التركيب
من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من مهيته ووجود
كما ستعرفه انتهى واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات هذا التوحيد كما فعله المعلم فانه
على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية
لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود
جزءا من غيره الخاصة الثانية هو ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون
الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية
وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها محتاجا الى بعض والا لم يحصل بينهما وحدة حقيقية بل اعتبارية
وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لامتناع احتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض وفي التشخص الذي
المراد به هو الوجود والتشخص كما في الصورة على ان التشخص مطلقا مساوق للوجود بل عينه كما سيأتي فلو كان
الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان
لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم
والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا تم والسند المركب من

من قطع الخشب والهيئة المخصوصة هو دعوى كونه حقيقية اعتبار يقدح كونها كلها على السند غير صحيح
الا ان يتبع ايضا وجوب كون ما هو محل الصورة محتاجا اليها في الوجود بل المتغير في الصورة
احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصيل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد فانها انما
يحتاج في تحصيلها الى تلك الانواع قلت اما الاول فالجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون للاجزاء منه
جهة وحدة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الاتصالية الواحدة فهي جهة
وحدة الاجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا يجب الاتحاد ولا الاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير فان
جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مع تعدد من جميع
هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان المحصل الموجب لاصلية الوجود ومن شان المادة ان يقبل التحصيل
بتحصيل وجود ابعد وجود فكل محصل وجوده آخر للمادة يحتاج فيه الى الصورة فان المحصل الياقوتي
مثلا وجود آخر للاجزاء العناصر يحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود
العنصري محتاجا اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما
يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غير جزء لماديا حالا فيهما الجزء
الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى لا احتياج ولا انفعال
بين الاجزاء المادية غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما سبق وكذا
الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث يصير واحدة بوجه حقيقي لم يكن حلول الصورة
الواحدة فيهما هذا التقرير ما قالوا فيه ودفع ما اورد عليه والامام الرازي بين في المحصل امتناع
كون الواجب جزءا من غيره بقوله ولا امكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة
والواجب لذاته لا علاقة له بغيره واورد عليه المص في نقده ان الواجب له العلاقة العلية
والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب لما كان الانضمام الى الغير كما في قولنا الموجودات
ما برهما والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد ان يكون
بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك محال عليه لانه لا ينفعل عن غيره انتهى

وحتى لا

وحتى لا حاجة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يقال ولا يكون الذات جزءا من غيره اي بحيث
ينفعل عنه كما في الممتزجات وذلك ظاهر الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود
الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد
وجوده عليه فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك
معنى بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود الخاص هاهنا
هو الوجود المطلق المضاف الى الخصوصية اعني الهويات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه
وبين المطلق الا بالاضافة الخارجية العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به
ما هو فرد الوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء
والمشهور في الاستدلال عليه ما تقرر به هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا على
ذاته لكان صفة له ولو لم يكن موجودا بالضرورة وهو صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها
لا لوجودها فلها مؤثر لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون
ذات الواجب لا لتقدمه عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم
الشيء او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها فالمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب
وقد حقق المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه
اذا كان وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها
واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء
او غيره الى آخر الدليل واعترض الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف
شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف
واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف
لم يحتج الى علة كذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولو اورد هذا فيه خبط عظيم فان الشيء اذا كان
واجبا بالذات لا يحتاج الى علة الا اذا كان واجبا بالغير واتصاف شيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا

بالذات اعني بذات الاتصاف بل لو كان واجبا لكان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه
بذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز
ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى كلام
الاشارات وقال في الشفاء الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية بما ذا تفارق الانية
في ابتداء بياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود بل قد
نقول من راس ان واجب الوجود قد تعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد تعقل نفس الواحد وقد
يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب
الوجود كما انه تعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد فنفرق اذن بين ماهية يعرض
لها الواحد او الوجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة
التي فيها تركيب حتى تكون هناك ماهية ما وتكون تلك الماهية واجب الوجود فتكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه
انسان غير انه واجب الوجود فلا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال
ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتصحيحها فاذن كان له
حقيقة وهي غير تلك الحقيقة الماهية فان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية
ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود يوجد لشيء ليس هو فلا يكون
واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب
الوجود لان له شيئا به يجب وهذا ان اخذ مطلقا غير مقيد بالوجود العرض الذي يلحق الماهية
واذا اخذ لاحقا الماهية فانه ان كان قد يفارق ذلك الشيء فليست تلك الماهية البتة بواجب الوجود مط
ولا عارضها وجوب الوجود مطلقا لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل

وقت

وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب والذي يلحق الماهية
العرض اذا اخذ لاحقا الماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول الماهية
من هذه الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا له والوجوب المطلق
الذي يكون بالذات لا يكون معلولا فلا يتوهم ان يكون واجب الوجود ما بالذات ما تحققنا من انه
هو واجب الوجود بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فتكون تلك الماهية عارضة
للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه انه كان يمكن فالواجب الوجود المشار اليه بالنظر
في ذاته يتحقق الواجب الوجود وان لم تكن تلك الماهية الماهية العارضة فاذن ليست
تلك الماهية ماهية الشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر
لاحق له وقد كانت فرضت ماهية له لذلك الشيء لا لشيء آخر هف فلا ماهية لواجب الوجود
غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود لو عرضا للماهية
فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان
التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال بل
نقول ان كل ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا
تقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ
اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن تتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية
ويلزمها لنفسها فيكون الماهية قد ثبتت في وجودها وجودا وكل ما تتبع في وجوده وجودا
فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا
هف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير
واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهية يفيض عليها ماسة انتهى كلام

الشنا وكالاكان ممكنا متعلق بالجميع اى لو لم يستقل شئ من الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم
امكانه كما ظهر مما ذكر فى بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعنى كون الوجود عينا فى الواجب مما نازع فيه
المتكلمون والمجيب ايضا توهم ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود المطلق فاعترضهم بان الوجود
معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وما سوا ذلك
مما يبتنى على كون الوجود المراد هو الوجود المطلق فاشار المص الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول
بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت وقوله وليس هو
طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته فى العروض وعدمه جواب عن استدلال الامام
على زيادة الوجود فى الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل
فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن فى ذلك
لا يندفع بالجواب الاول لامكان كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب
انا لا نم كونه طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة
بالفصول او اللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة المتخالفة بالحقيقة يجب لوجود الواجب
التجرد وعدم مقارنة الهيئة وللهيئة بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من
كلام الفارابى وابن سينا على انهم زعموا ان صفة حقيقة الواجب وجود مجرد بمعنى الواجبية لا
اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح فى بعض كتبه ان الوجود
مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على الشبهة التى زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه
شك نحل عليها وهى ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن فى ذلك
وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوى فى المفهوم
والتساوى فى الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون
الموجودات متساوية فى اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان المرض الذى يبلغ فى الضعف الى حيث
لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون فى الاعيان كيف صار مقوم الواجب

ذاتا

ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب بعد ما لا استقلال لكل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا
الكلام من مثل ذلك الامام انتهى كلام شرح المقاصد وتاثير الهيئة من حيث هى هى فى الوجود غير معقول
والنقض بالقابل ظ البطلان جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع
فتقريره انا لا نم انه لو كان المؤثر فى الوجود ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون
المؤثر فى الوجود هو الهيئة من حيث موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون
المؤثر فى الوجود هو الهيئة من حيث هى هى لا من حيث هى موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب
تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات الهيئة عليها بالوجود وكذا تقدم الهيئة
على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الهيئة الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطل
بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر فى الوجود بالوجود ضرورى غير قابل
للمنع فلو كانت الهيئة مؤثرة فى الوجود لا يمكن من حيث هى مؤثرة فى الوجود اعتبارها من حيث هى هى
بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله فى الوجود اى فى وجود نفسها الذى
هو صفة خارجية وح فلا شبهة فى الضرورة التى ادعاها المص فان كون وجوب تقدم المؤثر فى وجود
الشئ الخارجى بالوجود ضرورى بلا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نم
ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء الوجود الغير فقد نبهته على اندفاعه بان التاثير
والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الهيئة
بلا وجودها لا فى وجودها ولا فى وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو
موجودا بذاته فى حد ذاته ولا يتصور هناك سبب اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا
على ذاته فان هناك اتصاف الذات بوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض
بالذاتيات فهو ان الذاتى ليس محتاجا اليه فى وجود الهيئة بل فى تقومها فلا يجب تقدم المؤثر
فى التقوم بالوجود بل يكفى تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الهيئة فانه لا يجب تقدم

الماهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه ولعله سياتي ان شاء الله تعالى واشار المص الى الجواب عن
هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تابعي الماهية من حيث هي هي غير مستول في الوجود ولا في غيره وتاثيره
الذاتي للماهية بالقياس الى ذي الذاتي وعلى لازم الماهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان
قرر بان المقبول لاجل كونه مقتضى لا يتوقف على القابل فلو لم يكن الموقوف عليه متقدما بالوجود
لم تقدم القابل بالوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية
التي هي غير الوجود لامحة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له وما يستفيد
الشيء يجب عرائه عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز عرائه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عرائه عن
الوجود قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرر
بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود
على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا او القابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك
لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سياتي وعلى ان القابل من حيث هو قابل يجب
ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والماهية اذا كانت في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود لان
كون الماهية هو وجودها بل الوجود الخارجي انما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود
الخارجي لامحة فههنا يعتبرها العقل بالوجود الخارجي وكذا الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من
الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في العقل لكن لا بكونها في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في
العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
عدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود
العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى
ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا
لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يتقدم فاعل مثل هذه الصفة لا تتقدم بها الا في العقل
وهذا معنى كلام المص في شرح الاشارات ان الماهية انما يكون قابلة الوجود عند وجودها في العقل فقط

ولايمكن

ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم القوشجي ورد
عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا الماهية فاعلة لتلك
الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى
فالفرق بحسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها
هذا **تذنيب تنبيه** اعلم انه تعالى متفق هذا الدليل هو الذي عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى
ونص عليه افضل المحققين قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى وجود خاص
الوجود قائم بذاته متميز بذاته عن سائر الموجودات بنفس ذاته ويكون مبدا للكل وهو بنفس
ذاته تعالى ممتاز عن الممكنات بكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من الممكنات فانه لا وجود اصلا له
خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى ماهية وحقيقة يشاركه فيها شيء من الممكنات فلا يحتاج الى
ذاتي مميز عما يشاركه في الذاتي مع غيره حقيقته تعالى هو وجود بسيط غير مركب لا من اجزاء خارجية
كما في الخاصة الاولى وعلى من ماهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم
اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس يحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي
ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير ماهيته
فلتنبه وقد تبين ان وجود الواجب عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية ايضا
قد عرفت ان ماهيته هي وجوده وقد تبين ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت
قال الشيخ في الاشارات لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد
منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
ولا في الكم وقال المص في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء متقدم المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون من جزء اصل متقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية

كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية
كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام تقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما
هو بحسب ما هو جزء له مما اليه هو به فان الجزء ليس هو به بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التأم من شيئين او اشياء ليس كل واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من
العناصر او كان الواجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصف تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت
واجبة كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة
او كل واحد من كلا الشيئين وكل الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومتقوما له فهي قوام واجب الوجود لا تتم
في المثال الماهية ووجوب وجود مثلا فلا في الكم الى الاجزاء متشابهة انتهى وهذا الكلام صريح في انه الدليل
الذي ينفي الاجزاء مطلقا بل تثبت الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب عن
الاجزاء الخارجية وحصلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام
ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او
في التقوم قصد الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مطلقا مبينا ما لم ننته
الى الحاجة في الوجود وان للنظم لكيف بهذا الاحتجاج وفصل في فصول التالية وفي مقام التفصيل ابطل
جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله
بما ذكرنا او بما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هنا هو نفي الامكان والحاجة المحضة كلام العلامة
في الشرح حيث نقل عن الامام بانه ان قيل العقل المحضة المركبة وان كانت ممكنة لا لاجزائها ومقارنها
الا اجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤه ذو حجج
بينا ان الواجب من اجزائه ذاك المركب يمتنع ان يكون لا واحد البرهان التوحيد والباقي
يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير المركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة
التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال ان قول المط هيهنا كون المركب ممكنا في ذاته
وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد هنا تحصيل انتقادي انه يمكن ان يفهم فلم حجته اولا

في وجوده

في وجوده واثنيته على وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص قائم بها
بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته تقتضي نفاذ الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان
صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته
وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل
موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته تنوب مناب الحصة من
الوجود المطلق او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته
ومصداق حمل موجود عليه انما هو كونه بذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته لا بماهيته فيكون
ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث اهل بيت العصمة عليهم السلام
من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين
اما كونه وجودا فقط لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له
الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه اذ كان الشيء قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما
قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات المجرد
حاضرة عند ذاته بمعنى كونها غير غايبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار
انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات
ثم في وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازمة في الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود
ليس قائما بذاته بل بماهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل للغير الذي هو تلك الماهية فلا يكون
وجودات الماهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات فهذا كون
الخارج ظرفا لانفس الموجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء وهو المطابق
للبرهان اما الاول فلم يقل احد به قال المحقق في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هو الوجود
العام بل هي مجرد وجود الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بذاته وقال ايضا الوجود

واخلق مفهوم ذات واجب الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل بل الوجود الخاص الذى هو مبدء
الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هى انيته وقال
بهمنيار فى التحصيل ليس يجب ان يكون الكون فى الاعيان هو كون الشئ لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض
الكون فى الاعيان متقوم بشئ ما وبعضه لا يتقوم بشئ وذلك لان الكون فى الاعيان الذى لا سبب له
لو كان متعلقا بشئ كان ذلك الشئ سببا له لان الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة
الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذى بسببه يظهر كل شئ وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء
قيام بذاته لكنه تغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع انتهى وناهيك
فى ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء ان الاول لا مهية له غير الانية وايضا فانه لو
الوجود ذا كان نفس واجب الوجود الذى هو تاكد الوجود وذلك ظاهر واما الثانى اعنى ان ذلك هو

لا شياء اخر يكون ذلك الشئ واجب الوجود بل كان نفس وجوب الوجود صح

المطابق للبرهان فلان كل شئ سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع
الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون
له سوى الكون المنتزع والذى يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المص فى شرح الاشارات حيث قال كون
المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل لا بان يكون فى العقل منفكة عن الوجود
فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان
يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار العدم انتهى فواجب الوجود
اذا لم يكن نفس الكون بل كان بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون فهو لا ينفك فى الخارج عن الكون الزايد
عليه فى العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زايدا على ذاته كما فى الممكنات وهو ممتنع
بالبراهين المذكورة ولا ينفع فى ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زايد فان ذلك
ليس معنى عينية الوجود بل هو عينيته منشأ انتزاع الوجود وهذا الى الوجه الاول ذهب كلام من قال
بان الوجود فرد سوى الحصة ومع ذلك انتسب فى هذه المسئلة الى الحكماء فهو فى الحقيقة يأول
عينية الوجود الى عينية منشأ انتزاع الوجود كما ذكرنا والسيد المدقق يذهب الى هذا المذهب لكن

بجعل

لكن يجعل مناط موجوديته اتحاده هوية مع مفهوم الوجود كما هو رايه فى صدق جميع المشتقات لا
كونها منشأ لانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يأول عينية
الوجود الى نفى المهية الكلية عن الواجب وكون نفس الوجود اى هوية متحدة مع مفهوم الموجود من دون
ان يكون بحيث تحلله العقل الى مهية والى مفهوم الوجود كما ان المراد من زيادة الوجود فى الممكن هو كونه
بحيث تحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود
ويبالغ فى انكار كون الوجود ذا فرد سوى الحصة ويجعلها افراد الموجود بما هو موجود دون افراد المهية ويجعل
موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للوجود وينفى عنه المهية
المعقولة التى من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه المحقق الدوانى
بان مفهوم الموجود لا محالة مهية من المهيات اجاب بانه لا خفاء فى ان للموجودات مهيات وعوارض وحيث
قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزءها ارادوا بالمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الوجود
مهية لشئ من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالوجود البحت مفهوم
الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك
مع يكون شيئا موجودا اذ الشئ الذى يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام
فى مفهوم الوجود ان الممكن الوجود يفصله العقل الى سما موجودة الى ارض موجودة والحيز الذى فيحد
فى الممكنات مهية ومفهوم الوجود ايضا والواجب لا يجرى فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك
الا مفهوم الوجود البحت كما هو فى ان يكون مفهوم الوجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول
ثم ثم ما جرى فيه هذا التفصيل المذكور يمكن للعقل ان تجرده عن الوجود ويأخذ مهية بذاتها
من غير امر زائد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة فكان وقوع كل منهما بعلة
ولذلك ذهبوا الى ان كل ذى مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الوجود
البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو فى ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته فلا يكون معلولا
لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الوجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه من المدارك

فى عدة نسخ

الا ما هو عرضي بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل
ذلك الامر في نفسه تجرد بحسب الاعتبار الذهني عما يا عن الوجود فيحكم بان له موجودية لا محة سببا نعم
موجود بلا ذات معقولة لا ان ذاته الوجود او الوجود وهي ثم قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا ان
انيته انه لا ماهية له فكل ما خطر ببالك فهو منزه عن ذلك وقال ذكان العلامة المحقق الشارح للاشارات
يعني المصنف قدس سره لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان ماهيته انيته
على انه فيه لفظ العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا في هذا المقام حيث صرح في الشفا
بانه لا ماهية له وانه يتراءى من الاشارات ان له ماهية هي الانية انتهى واقول انت خبير بما ذكرناه
انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان يعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود
الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ماله ماهية
سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر في ذلك لكون الماهية من شانها ان يحصل في العقل او لا كنه
وهو صحيح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في
انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الوجود فيكون مفهوم الوجود عرضيا بالقياس اليها وكل
عرضي معلل لا محة سواء كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا
امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجرد بد
الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا
فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ
احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل
قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن
انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى
الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى
كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض كونه

فاما

فاما بنفسه لا بماهية وذات غير نفسه فيكون ذاته هو عين الوجود وفردا لمفهوم الوجود وينبغي ان يعلم
ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الواجب وحقيقة الوجود الخارجي
يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو
فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بماهيته يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن
حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذي
هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع
حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات
لا يمكن ان يكون غير الوجود ولان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات
والماهية القابلة للوجود بالضرورة ولما تم المخالفة بين كون الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته
مما لا ينبغي ان يتنازع من العقلاء تتميم تحصيلي هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب
للوجود وانه يكون فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فحصولها افراد حقيقية للوجود
على الماهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا قيام حصص الاضافية التي هي اعتبارية
حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى ماهية منهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب
المتكلمين وذلك لما عرفت من ان الماهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا
سواء انتزع منها هذا المفهوم العام ولا يكون الماهية منشا لانتزاع هذا المفهوم منها او لا كما بالقياس
انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين
المتشبثين بالحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكون ذاته منشا لانتزاع هذا المفهوم عن ذاته
كما مر وذلك لما عرفت ايضا من ان كون الماهية بهذه الحيثية هو المراد من الوجود الخاص القائم بالماهية
قياما عقليا حقيقيا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا
وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي والحصص بالحصص الاضافية وجعل موجودية
الماهية بكونها منشا لانتزاع هذا المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد عرفت بالتتمة على ذلك

وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند
شرح قول المص وتكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل لكن ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث
ان الماهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج فالوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالماهية يتوقف على
وجود الماهية قبل الصفة وهو مح في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا امر به تحقق
الماهية وح يلزم ان يكون امرا منضما الى الماهية فتوجد به وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان عند المحققين هو ان
المجعول نفس الماهية لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود كما سياتي وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع
عن الوجه الاول ما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية
اى موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني
انه لا نم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية فيما ماهيتها ان يكون ما هو فرد له امرا بنضم
الى الماهية بل الماهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت وكان كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد
ما ينتزع عنه العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه الماهية في الخارج لكونه نوع الانتزاع
بل الكون الذي لا ينفك الماهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع الماهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو
مختلف الحقيقة باختلاف الماهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق
المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كون عروض تلك الانيات للماهيات في العقل ما عرفت من ان للعقل ان ينتزع
الماهيات من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان يكون
الماهيات ثابتة في العدم بلا جعل ووجود ثم يصدر من الجاعل الوجود واتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع
هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود والاتصاف بعد ان يقتضي انه لا ماهية قبل الجعل والى
هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا
بالذات والماهية مجعولة بالعرض على عكس ما تقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال
اذا صدر عن المبدء الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول
غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود

والثاني

والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها
انتهى وهذا الجمع كثير استبعاد فيه على ما حققنا من مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو
ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا او ذهنا صرفا ومن تحقيقنا مذهب
القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم ياخذوه
على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققناه **تحقيق عرشي** الاختلاف بين وجود ووجود
انما يكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بماهية ووجود اخر قائما بماهية فهنا
ان يكون وجود قائما بماهية ووجود آخر قائما بماهية اخرى فيكون الوجودان مختلفين لاختلاف
الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بماهية بان يكون وجودان كل منهما قائم
بذاته من دون ماهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود ونفس الوجود في الوجود القائم
بذاته انما هو نفس الموجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين ههنا فرع على مغايرة
الوجودين فان تبع المغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع
او بتمام الماهية او ببعض الماهية او للمغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة بحيث لا ماهية
ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة ولا الاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء
ومحضه فحفظ بهذا التحقيق فانه يندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سياتي انشاء
الله تعالى **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلناه من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة
الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققناه من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود
حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتعلق بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف
فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال
والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها
في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة في هذا

فالحقيقة اختلاف في ظهور آثار الوجود وكثرة وقلة بل انما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا
لاختلاف الماهيات فمع قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون
الفرق بين المذهب الصوفية ومذهب الحكماء ان الحكماء يخصون الواجبية بمرتبة واحدة هي تلك
الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذ العبرة حيث
هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة
التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من
الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي
الطبيعي وانها متعينة بتعين لا ينافي ثبوت التعينات كما ارتكبوه ليرد عليهم ما اشرنا اليه
سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين باق في جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيها شيء من
التعينات ويقارنها مقارنة تأثير كمقارنة العوارض المشخصة للماهيات واما المقارنة التي للتعينات
معها فهي مقارنة تأثير وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان ذلك طور وراء
طور العقل الا ان يراد العقول العامية الرسمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه
انما هو على طباق قولهم ان الوجود مع كونه عين الواجب غير قابل للتجزي ولا الانقسام قد انبسط
على هياكل الموجودات وظهر فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت
وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية وتمثل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث
لا يلزم القول بالاعتبار ومحا الطرح التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو الواجب
القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود
كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا
وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود
فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا
الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له

او وجد

او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود
بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غيره انتهى ولما كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب العرف ما قام به الوجود
فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير وما اوجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته
قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك لكونه هو الواجب فلا يكون الوجود مفهوما كليا له
افراد فهو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره
فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المنزه عن التقييد بغيره ولا انضمام اليه وعلى هذا لا يكون عروض
الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهيتها فالوجود كلي وان كان
الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره محقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققي شراح الفصوص وانه قال ولا يعلمه الا
الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اثبات هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما
يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه
لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره انما
يسلم في الوجود القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بجهة من الماهيات ولا شبهة في كونه
واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية
قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها
فمن اين ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم
بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بني ذلك على ما بني عليه مذهب المتكلمين من ورود الاشكال
المذكور فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان المنقول والتكثير يدل على ذلك المط
وانما اثبتنا في هذه المسئلة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من بد لكونها اهم اصول واعظم مسائل
التوحيد **المسئلة الثامنة والعشرون** في ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها

موجودة في الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله والوجود اي
المطلق من المحمولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة اثبتة وليست بذات وبقوله
العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى
الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام
بذاته ولا الاستغناء عن المحل وهو ظاهر وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى الثانية اي ولامتناع
حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مستلزم للتسلسل اما والدور وكل واحد من ذلك محال وايضا
من لزوم كون الماهية متقدمة في الوجود على الوجود **المسئلة التاسعة والعشرون** فان الوجود
من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التصريح بهذا الحكم وكان مفهوما لازما من المسئلة السابقة وكذا
الغرض وغيره من المعقولات الثانية فانه كون الشيء معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال وهو اي
الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقولات الثانية وهو ان يكون الشيء مع كونه
من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذى به في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كامر
وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود
المطلق مما يطابقه لكنه باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج وليس الخارج ظرفا لوجوده بل لنفسه بكونه
موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في
الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور وهذا في الوجودات القائمة بالماهيات واما
الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا
فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود
في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الآخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فيما نحن فيه
كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد عرفت ان مفهوم الوجود
المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية
العدم وجهاتهما اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية

فليس شيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والنوعية فان كلا واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية
كون الشيء ما هو هو لشيء آخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر
يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان
الناطق لا كونه ماهية للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان المفهوم في العقل بالقياس
الى امور اخر باعتبار صدقه عليها او عدم صدقه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كليته
او جزئيته والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فانه قد يوجد في الخارج مع كونهما وصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية
انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا
يكون الا في العقل وقس عليه الذاتية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء آخر او عرضيا له او
جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا
يخفى وقد مر تحقيق المراد من المعقول الثاني سابقا فلنرجع الى ما هنالك ان احتيج اليه **المسئلة**
الثلاثون في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل
اياهما فاشار اليه بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بينهما
النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيتصور العقل نفس النقيضين وصورتا النقيضين
نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين هو لكنه
لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الظلي لا الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود
الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة
هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل
بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا
ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود

الطلق وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اى دفع المعدوم المطلق فيكون المراد من
تصور الرفع هو التصور المطلق المحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه
الذى يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا
هو القسيم للثابت والمنتفى بكونه يكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ
لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض يحتاج الى
الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه لا شايبة في تصور العقل العدم المعدوم من وجه
ليتنبه عليه بان يتمثل العدم العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثيل في
العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويدفعه اى ذلك التمثيل في الذهن الذى
هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك التمثيل غير متصف بهذا التمثيل ايضا فيكون ذلك التمثيل ثابتا باعتبار
متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثيل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت
باعتبار وغيره اى الثابت باعتبار وقوله ويصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا
بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعى تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا
يمتنع عليه الحكم لامتناع تصوره ولا يمكن معه ما طرح ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذا
القضية وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه
وبنقيضها الذى هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم
على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض
لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن موجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة
صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يصير محكوما الحكم
بامتناع الحكم عليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين حتى [illegible] فيه فان
الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع
الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لا امتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض

الشيخ

الشيخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والمآل واحد
وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل
موجود في الذهن وكل من الكليات التي يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع
الحكم اليها لكونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا ابتناء على
كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد لكن
يسري منه الحكم اليها على مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان
متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا
فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اى ولان العقل ان يتصور عدم جميع الاشياء نقسم
الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز مع استدعاء ذلك تصور ما ليس
بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض النسخ
ولهذا القسم الموجود اى في الذهن والمآل واحد وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض
هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل
من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو ممتنع بالفرض
وتقرير الجواب منع ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية ولو سلم
وفرض ان يكون لما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر ما ثابتا باعتبار
غير ثابت باعتبار كما مر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار بلا محذور
فان الحكم الذهني على الامور الخارجية مثلها يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية ينبغي ان يكون
الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه يكون الطرفان
كلاهما موجودين في الخارج كذلك اما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما
في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني
بالوجود الذهني اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون الموضوع موجودا في الخارج

وجب التطابق بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج
ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فصحيحة اى ذو صحيح الحكم والا فلا يكون صحته باعتبار مطابقته لما فى نفس
الامر اى وان لم يكن على الامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد فى الخارج كامر بل كان الحكم باتحاد الطرفين
فى الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان
موجودين فى الذهن وان كان لاحدهما او كليهما وجود فى الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب فى صحته المطابقة
لما فى الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما فى نفس الامر وما نفس الامر فمعناها نفس الشئ فى حد ذاته
على ان يكون المراد بالامر هو الشئ نفسه فمعنى كون الشئ موجودا فى نفس الامر هو كونه موجودا فى حد ذاته
والمراد من كونه موجودا فى حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء
كان ذلك الوجود فى الخارج او فى الذهن فان كون الوجود فى الذهن لا يستلزم ان يكون لفرض الفارض
فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما فى الخارج فهو فى نفس الامر دون ما هو فى الذهن
ما هو بمجرد فرض الفارض كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو فى الذهن دون الخارج فهو بمجرد فرض
الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه فان
ابنة الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل فى ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة
بين الشيئين هى اتحادهما فى الوجود على ما هو المراد من الحمل كما يأتى سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا
فهو لمعنى الحكم حكاية وهو اخبار عن نسبة واقعة هى المحكى عنها وهى خارجية لا محالة عن الحكاية سواء كان
خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق هو مطابقة النسبة الذهنية
للنسبة الخارجية ولا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة
الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج هيهنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية
بهذا المعنى هى المقابلة للنسبة النفس الامرية فى كلام المص وهى بالمعنى الاول هى نفس النسبة النفس
الامرية التى هى اعم النسبة الخارجية بالمعنى الثانى مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتامل حق
التامل حتى يظهر لك كيفية التفصى عن الاشكال الذى يورد هنا فى مطابقة النسبة الذهنية

للنسبة النفس الامرية المحققة فى ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق مغايرا للمطابق
وقد مر سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التى هى الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل
مغايرة لنفسها من حيث هى بحيث لو لم يوقعها او يفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما فى
زوجية الاربعة ومثالها كون الاربعة فى حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها
بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه الحيثية فى حد ذاتها بل تعقل مرتبة تقرر
الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما مر فادراكنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة
زوجا فى حد ذاتها الا ترى انه يصح ان تقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة فى حد
حيثيتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا وانما يقال من ان نفس الامر
هو العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق
الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يحمل الامر
هيهنا فى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتجه ان وصف الاحكام الثابتة فى العقل
الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يتجه ايضا ان ما ذكروه من ارتسام صور
المعقولات فى جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتى
الذهول والنسيان جار فى احكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق
لما ارتسم فيه صادق فى نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة فى نفس الامر انتهى واجاب كما مر
المحقق الدوانى عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا يستدعى المغايرة بالذات بل الاعتبارية متحققة
وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس فى اثولوجيا علم المبادى اجل من ان يوصف بالصدق
وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثانى بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث
تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان
لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظه فيجوز ان يكون العقل الفعال
شانه مع الصادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط يكون عالما به من حيث التصديق

لامن حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال الخزانة لمتعلق التصديق لا النفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال الخزانة العلوم والادراك ح من كونه خزانة للتصديق بالكواذب فيه لارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لا امكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي بط لان هيهنا نسبة مشهورة كاذبة لا صحة كما في قولك الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي مجرد فرض الخارج وليست هناك نسبة تحكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المحقق في ضمن الحكم

ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه

المسئلة الاحدى والثلاثون فيما يتعلق بالحمل والتمهيد لذلك قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول كما تقدم ذلك في اول بحث مواد الثلث ثم قال والحمل اى الايجابي يستدعى اتحاد الطرفين من وجه اى ذاتا وجودا وتغايرهما من وجه اى مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلان معنى الحمل ذلك ولما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود اما وجوب التغاير من وجه آخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حمل الشئ على نفسه ولذلك تعريف الحمل مطلقا اى الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاتحاد وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذلك الحمل الا ان اشتهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود لا يلزم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الوجود ذات او يكون الوجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وجهة الاتحاد

قد يكون

قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات على ما صدق عليه المفهومات قد يكون عين احدهما اى يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون ثالثا اى لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق كقولنا ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدق عليه اعني زيد مثلا بل انما حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعى قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام او استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي تقريره ان الحمل مع ولا اوجب التغاير ليفيد واذا وجب وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين الاسود والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشئ بما ليس بمتصف به وهو جمع النقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل اشتمل على الحمل لا محة فيلزم ابطال الشئ بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا الثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيان وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو بط قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل محال لانه فرضه ابطال الحمل الايجابي ودعواه سلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول بعد ما ذكر الزامية لكم وهذا ايضا الزامي لكم فيلزم تكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والا جنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المثلين هو عدم القائم وهو اعم من اعتبار عدمه فيلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره ان اثبات الوجود للمهية

يقتضي ثبوت الوجود لها البعض محال ولا يكون ثابتا المهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون
ثابتا المهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت المهية المعدومة
ولا المهية الموجودة بل المهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود
المهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت مثبت له يلزم من ثبوت الوجود
للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محة غاية ما في الباب انه
اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود
الخارجي للمهية لكون الوجود السابق ذهنيا واللاحق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني
بل المطلق باق بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود المطلق قبل ان
يكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله
اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني
لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقتها الجمهور بالقبول وادعوا كونه ضرورية جدا كما مر واذعن ذهب
الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته
في نفسه وجعل كلام المص قدس سره هيهنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله
وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان عرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها
لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح
ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده
في موضوعه وجود ذلك قوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود
بمعنى ان الوجود حقيقية انه موجود فان الوجود هو الموجودية فان الوجود الذي للجسم هو
موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم هذه
كلمات الشيخ والذي يتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليس كنسبة ساير الاعراض فان تلك الاعراض

يصير

يصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية يصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل
هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق
وصدق لكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء
الوجود عن تلك الكلية كما زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت الشيء للشيء
يتاخر عن وجود المثبت له ومعنى كلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شيء لشيء بل
هو نفس ثبوت الشيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهذا هو المراد من كلام المصنف
فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون
اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر ان المراد من
نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون
الخارج ظرفا للوجود الوجود على ما هو شان ساير الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان
يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص في شرح الاشارات ان المهية
لا يمكن ان ينفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما
هو لان العقل ان يعتبر المهية دون الوجود يميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا
لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضي تميزها بل نفيها
لا اثبات نفيها او ثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد
على حمل الوجود على المهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب
الوجود عن المهية يقتضي تميزها عن غيرها من المهيات لتعين له من بينها وهو يقتضي
وجودها لحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب
ان لا نم ان سلب الوجود عن المهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها
اي انتفائها في الخارج لانه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى انه يكون في الخارج امر ثابت
هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج وسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم المنتفي

لكنه ليس شرط السلب الوجود عن الماهية اعني للاوقوعها وانتفائها بل هو شرط الحكم بالانتفاء من غير
محذور واما اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون
الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن لا ان
يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا واما ان الحكم يكون بهية منتفية وبعد ومة
مطلقا في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في نفس الامر ام لا فقال المحقق الشريف
ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى
البشرية والا فانه لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق
ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات
الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو
الوضع بل انهما امران يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت نعم لا ان
اشتقاقا اي نفي المحمول والموضوع على افرادها بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص
اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف
في الحقيقة محمول وموضوع اوردها عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية
والا تسلسل لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان تتصف بها امر في الخارج
لاستدعائها المحل لامحة فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا من
المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من كلا في ما
التي يكون الخارج ظرفا لاتصافها فتشتبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر

المسئلة الرابعة والثلثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم
الوجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كالاشخاص الموجودات
العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول

بوجود

بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له بل لامر اخر يصدق هو عليه او يوجد
كاللاانسان الصادق على الفرس واللاحجر الصادق على زيد وجميع العرضيات الصادقة على
معروضاتها ولجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان
القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في
الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه
وان يقال للمسمى زيد الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على
اللوح انه موجود في العبارة والكتابة ان ذلك الاطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة
ليس مسمى زيد ولا ما هو متحد معه بوجه بل في الاول ما يدل على صورته الذهنية الدالة
عليه وفي الثاني ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية الدالة عليه فمصحح الاطلاق ليس
الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض المسئلة الثالثة
والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم
انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناع
مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجساد بالكلية بل انما ينعدم صورها
وتبقى موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها او انما تتفرق اجزاؤها وتخرج عن
الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم كما يأتي تفاصيل ذلك
في بحث المعاد انشاء الله تعالى واختاره المص فقال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى
بعضهم الضرورة فيه وهو المختار للامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل
من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان
اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان فكانها طفرة في الزمان
وكما ان حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان اخر دون حصوله في امكنة ما بينهما محال

بالبديهة كان حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يتخلل في الزمان
الذي بين الزمانين محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله
لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون
موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان
قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته
ثابتة في الزمان الثاني لامكن لا محالة ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في
الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام
ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثم اعيد
عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو
الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيض في الزمان الثالث فاما اذا لم يكن الذات
ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى المهية ليست نسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه
هو الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون
الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبة المفروض انه معاد
الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه كنقش ذلك
حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه ونقش آخر كتب في
ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب فيه اولا ثم محي فتحقق كلام المصنف انه يمتنع الاشارة
الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي هو اعيد فلا يصح
ذلك الحكم عليه ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته
في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود
في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العود

وصحة

وصحة الحكم عليه كما حمل عليه الشارحون بل سائر المتاخرين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا
عليه بامتناع الحكم مط سواء كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود والحدوث
وغير ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مط الى غير
ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق
لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ما ثم عدم واستمر وجوده في وقت آخر
علم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود السابق آ وليكن المعاد
الذي ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضع والزمان وغير ذلك ولا
يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا اليه دون ج فان نسبة
الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي تنتظر هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن
لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل نقول
الخصم انما كان يتجه بان لو صح مذهب من يقول ان الشيء يفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث
ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يتمسك بالاعادة
الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك وجعل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الوجود السابق دون الحادث الآخر
واما ان يكون كل واحد منهما معادا او اذا كان المحمول الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما كل
واحد منهما غير متسع للآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا ثابتا واحدا ويجب باعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا
فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة تعين له الاثنينية المعرفة لا غير وقال في الشفا بعد ما اثبت
ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة من تفهيما
هذه الاشياء يتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود

وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله فرق فان كان مثله
انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا
على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف آنفا انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد
تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه
وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والزمان الثالث
فيتخلل العدم الذي فيه بين الموجودين فيهما اللذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو يعني
تخلل العدم بين الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه لزمانه
فهو افحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بديهة بطلانه فان قيل لا نم لزوم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه وفيه يجب
وبطلانه مم قلنا لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم تخلله
بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون
الوجود اما عين التشخص او مساوقا له فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة واعلم ان
صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والخصم يدعي الضرورة تارة
ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فلما لو تخلل العدم بين الشيء ونفسه مع بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فيكون المعاد هو المبدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد
في انه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورة مقدمة الدليل لا يوجب ضرورة المدعى هذا
واشار الى الوجه الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم
لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات
كما سيأتي فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق
فرق بينه اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبدأ من حيث هو مبدأ لان الفرق اما كان
بكون المبدأ في الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول مع وصف اوليته

لكونه

لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبدأ في الزمان الثالث فيكون
من حيث هو مبدأ معادا او من حيث هو معاد مبدأ او هذا جمع بين المتقابلين ايضا وهذا معنى قوله
وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده
قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على
المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل ايضا اذ لا فرق بين الزمان
المبدأ والمعاد الذي قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني يكون الاول في
زمان سابق والثاني في زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا ينعدم التشخص
بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا افتقر والى
هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي
فهذه المفاسد الثلث مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو التالي ولهذا جعلناها دليلا
واحدا وجعلها العلامة رحمه الله والشارح القديم ثلث دلائل لجعل المبتدأ على ساتي مثل
المفروض معادا بدلا عنه وبناء صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات
وتخصيص لزوم التسلسل باستلزام اعادة الزمان وذلك بجعل كل واحد من المفاسد تاليا على حدة
للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان
يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدأ لان المثل
ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني لو اعيد
المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال عنه الوجود فالوجود الثاني
اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجودا اخر غيره واما عينه فيكون
ذلك الشيء مبدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذي
فيه عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبدأ والمعاد الذي تخلل
بينهما العدم الا بمجرد كونها مفاسد ثلثة كما توهم شارح التجريد حيث قال وقد يجعل هذا

الوجه الثالث ثلثة اوجه يجب ما يلزمه من المفاسد الثلث انتهى فتدبر والوجه ما ذكرنا الان

حملا للمبدا على المستانف يوجب التكرار لكونه في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات

فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذي كان بالامس حتى ان من زعم

خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه وقع هذا البحث للشيخ لبعض تلامذته الذي كان

مقرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان غيري

يباحثك وانت ايضا غير من يباحثني فبهت التلميذ واقول سياتي في بحث التشخص ان كون الزمان

من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشي لا يمكن ان يكون

مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان

الاول في الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك

زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال

كان ان الموجودات الزمانية زمانا ما من الازمنة وجود الشي على نحو الاتصال من جملة المشخصات

اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاكوان الواردة عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات

العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المتكيفة به على سبيل الاتصال كما فهذا لا يمكن انكاره

فهو كان هيهنا الا انه اذا الشي المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على

سبيل الاتصال لكونه من جملة مشخصاته فاذا العيد مع اعادة المعدوم زمانا ما من ازمنة

وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محه والمقطوع عدم كونه شخصا

والمعدوم من السفسطة انما هو ان زمان المخصوص لا زمان ما من الازمنة الوجود بل الامر في هذا

بالعكس من ذلك والحكاية المتقولة على تقدير ثبوتها لا يدل الا على ذلك والموجب في بعض

الرسايل هو مطالبة بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان وجواب الشيخ عن

ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل

الذات فلعلها اخذها من غيره فلا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بديهية

بقاء الذات دليل آخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع ما سبق عليه

من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو ح فليتامل والحكم بامتناع العود لامر لازم

للمهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم تقريره ان عود الوجود للمعدوم

بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى مهية المعدوم نفسها او لازمها

واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة

عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية ولازمها منشاء الامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشاء الامتناع

الامتناعه ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشي ولازمه

لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشاء الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع

فيكون العود جائزا وهو المط وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للمهية

المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك

وصف العدم بعد الوجود الذي هو منشاء للامتناع لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد

الوجود اعني المهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود

ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع د سند

اي لا نم انه لو كان منشاء الامتناع هو المهية او امرا لازما للمهية يلزم امتناع وجودها ابتداء

لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون منشاء الامتناع

امرا لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث بتجرد المهية من هذا

التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم

اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتمشى الاشكال

المشهور فان الجواب اختيار كون منشاء الامتناع هو لازم المهية لجواز اختيار كونه هو

المهية ايضا بل لا يتمشى اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني كون منشأ

الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دايرة الجواب جدا لبيان ذلك انه كلما عارض اذا قيد

مذ للاامر وهو وصف العدم الوصف لازم للمهية المعدوم

المعروض به بغير لان ما قوم من العدم بعد الوجود لازم لازم المهية المقيدة به وعارض المهية
المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية المقيدة فنختار كون منشاء الامتناع هو المهية
اولا انها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه
اعني جواز زواله لا امتناع لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن المهية المقيدة به جا[ئز]
الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار
التصرف في الموضوع اعني المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف في المحمول اعني الوجود
المعاد فيقول لجواز ان يكون الوجود الذي تقتضي المهية اولا بها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه
بعد العدم الطارى فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا والمقيد بقيد آخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص
امتناع الاعم او الاخص الآخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان اخص آخر وكون
الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده
الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولم يسلم ايضا ان
منشاء الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ومعرى
الضرورة في خلافه غير مسموعة فلا يتجه ما توجه الشارح القوشجي انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا
يكون منشاء لهذا الامتناع ولا لاتصاف مهية بالحدوث على الثاني وعدم خروج مهية من العلم
الاول لذو كذا المسبوقية بالوجود ولا لاتصاف مهية بالبقاء على الثاني ولما على الاول فلان الوجود
الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فلا اقل بالضرورة لا ينقصها عما هي عليه
من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة انه لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين
جعلوا ذلك دليلا آخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة
الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان سائر القوابل
بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صارت قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على
الفاعل اهون وينبغي ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده وهو

اهون

اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه بمنع ذلك وتقريره ان اردت ان مهية المعدوم من
حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوقة بالوجود
ايضا قابلة للوجود لجواز ان يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطارى وان
اردت ان مهية المعدوم على اى وجه اخذت قابلة للوجود على اى وجه اخذ فهو ممنوع فكلا
الانقلاب بسلب الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود مطلقا
وكذا الممتنع ما يكون مهية من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاقربية مما يبتنى على ثبوت
المعدومات وما اورد عليه ايضا ان القبول اذا حصل بالفعل فقد بوئ القابل من جميع مراتب استعداده
وما ليس في القابل استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب فكيف يعلم بالقرب
انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما
يكون من جهة القابل بزيادة استعداد القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
فان نسبة قدرة الفاعل تعالى الى الكل على السواء فهي ايضا راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد لا
ان محمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما تفتت من المواد الى ما كانت عليه من الصور
على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يثبت فيها
القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد التام به دليل آخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما
دليل على امتناعه الامكان كما قالت الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم
يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على اعادة المعدوم قد قام على ما عرفته على ان
الاصل فيما نحن فيه على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكونه كذلك لم يثبت ودليل على [illegible]
ووجوبه ممكنا فرض وان كان بمعنى لا امتياز عنه الا الدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والا[متناع]
ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى مهية موضوعة فلم يتم دليل على ان الشيء من اي
قسم لم يعلم حاله وحمل ما قالت الحكماء بان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر

بل يتوقف في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه معتقد امكانه الذاتي كمن وقع
الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية المسئلة
الرابعة والثلثون في انقسام الموجود الى الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان طرف من
الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد
بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث فقال وقسمة الموجود الى الواجب
والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر
ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو
ولا احتمال للزوج سوى ذلك وقد دلت على الموجود من حيث قابل للتقييد وعدمه على ما هو
شان مورد القسمة فكل قسيم منها لا يقيد بشيء من التقييد ولا العدم بل يوجد مطلقا لا بشرط من القيود
قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود
جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة
لهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الخلو عنهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود
فان كانت موجودة فلا تقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا تقبل الوجود
لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما
معدومة يعني عدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم
يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي
ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت
منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون آلة في
وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم كما ان المحسوسات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعض آخر
منها فلا يكون هو من حيث هو آلة الملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه
بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه

بنفسه كالمرآت فانها محسوسة بنفسها وآلة لاحساس ما ينطبع فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر
اليها الغير فيها ضرورة وجه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الصورة
المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة فلم يمكنه الحكم عليها في هذه
ومن هذه الجهة بشيء من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه
ان يحكم عليها باي حكم اراد وكذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت
من حيث انفسها وذلك كجميع المفهومات العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء
في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون آلة لملاحظة السماء في
نفسها ولا يمكنك ان يحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا لاحظتها
بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء موجود حاصل في ذهنك امكنك
تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك وكذا المعلومات المدركة بتلك القوى العاقلة من حيث
معلومات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها غير ملتفت اليها بذاتها مثل
الامكان والوجوب والامتناع والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا معقول اذا اعتبره
ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون آلة في تعرف حال
الوجود وكل ما يلتفت اليه باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليها بانه معنى
في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية
كما الى غير ذلك وغرضنا من هذا الكلام دفع شك يورد وجهه انه لو اتصف شيء بالامكان
اتصافه به ولا امكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مع الامر جدا ان الامكان لازم لماهية
ووجب ايضا اتصافه به بذلك الوجوب بما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات الى لا نهاية
وتقرير الجواب ان الامكان حين يحكم على الماهية باتصافها به آلة لنا في التعقل لملاحظة حال
فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه حينئذ انه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفت
نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب ايضا حين يحكم ان الامكان واجب

بانه موجود او ممكن او موجود واجب الثبوت
ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه امكننا ان نحكم عليه

الماهية وهذا الوجوب ايضا غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه
واجب الوجود او الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا فظهر ان الحكم
على الماهية بالامكان من حيث انه حكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب او عدم الوجوب
يلزم جوازه وطل الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب
وهكذا الى غير النهاية لزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع السلسلة وهكذا الشك مع
جوابه يجري بان في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد
آخر كاللزوم مثلا فيقال اللازم شيء شيئا لازم لزومه وكذا اللزوم لزومه وهكذا حتى يجب اللزومات مع
ولا يلزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه
حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار آلة لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة بمحكوم عليه بشيء
من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه
بانه يجب لزومه للازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا
يلزم التسلسل الخارجي وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه
باختراع العقل بمعنى انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيلزم الانفكاك
بل معناه كونه موضوعا ما في نفس الامر بحيث لو اعتبر العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك تعلم قطعا ان
مرادا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرفه لا يستلزم انتفاء الحمل فيه وان قلت انتفاء مبدأ المحمول كاللزوم
لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض آخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء الحمل
ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا
بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست موجودة
بصور متغايرة وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالعقل انما فرض حين
ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا على حدة او ثبوت المنتزع منه اذ كان الاثبات بحسب نفس الامر
لا في الخارج كما في الاعتباريات فلنعد الى ما نحن فيه فنقول الحكم على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان

لان الامكان نعقل قد راينا الحكم انه لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحة اعتبار تحققه
لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية للمراد من كونه اعتباريا ح كونه
محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل
كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن
كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في جميع الحكم
مطلقا والامكان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة
والثلثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر
الذي هو في قوة الحكم باستناد الترجيح الى المرجح ضروري اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور
الممكن من حيث يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يرجح احد
الطرفين المتساويين للممكن على الآخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن
يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا
هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها
التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء آخر وخفاؤه
وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما
لنظريتها او لغفلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها والتصديق المذكور كذلك فانه
قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء آخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين
لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى التساوي لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان
الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن
بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا مما يوجب خفاء التصور المذكور وان
كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور كما يتوهم فيتوقف

في الحكم المذكور ولاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلام المصنف من كون اختلاف الاوليات في الجلاء والخفاء
منحصرا في ان يكون لخفاء التصورات لاطرافها وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن للمانع ان يمنعه لجواز ان
اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن
واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر فطرية وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا
بين الالحان المنتظمة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى
جماعة فلا نجوز الاختلاف فيه بالجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا اشتباه فيه وليس
مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى آخرين واما
ما ذكر من الاختلاف والتفرقة بين النظم والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فمن ابطال القضية التي
حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا
اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى
كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى
الممكن وهذا معنى اقتضاء مهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه
وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل
الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس التنازع فيه هو انه يجوز ان يقع
بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث بعد ان لم يكن
فيكون وجوديا فلا بد من محل وليس هو الاثر لتاخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد
منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري
البطلان على ان كون الترجح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو
امر عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء
كذيمقراطيس وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبحث
والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وقالوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها

وصلابتها

وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناهية وان جوهرها في طباعها جوهر
متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها جملة فيجتمع على
هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد ولكن مع ذلك يرون
ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانباذقلس
ومن جرى مجراهم لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات
متكونة من الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون
بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئرا للماء وينال كنزا فيها على
ان يكون عالما بكينونته فيها ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون سبب
اقتضاه وكذا من يزلق من شفير بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي وكائن بلا سبب وذلك
لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية ايضا يرجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن
ان يتادى الى العثور على الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله ليكون
ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون ما لاجله الفعل
ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كائن بلا سبب اختلاف
الشيخ قد وقع منه كلام يشعر بان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والعلة الغائية
هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل او يكون الفاعل قد تصورها فتصورها قد حمله على الفعل واما
العلة الغائية العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية ايضا ليكون الفعل
قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما اتى من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة
فان قيل ما ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر
الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح
به وجودها عن عدمها قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب
والكون بلا علة اجيب بانا لا نم انه من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير

من غير مرجح واشار الى منعه بمنع انه غير مسلم فضلا عن ان يكون مزيدا فقد بين ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان
يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو محال لكونها صفة
محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل
واشار المص الى الجواب عنه بقوله والمؤثرية اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى
مؤثرية اخرى ولا يتبادر ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان اتصاف مبدء المحمول لا يستلزم انتفاء
الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال الوجود للاثر او بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه او كذلك
وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه
اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم كي يلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو
هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان التردد بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه
في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمحال ومنها ما
تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعلها مهية او في وجوده بان
يجعله وجودا او في اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل باطل اما الاول والثاني فلانا
نقطع بان الشيء هو نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف ولو كان بالغير يرتفع بارتفاع الغير
فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب المهية عن المهية وسلب الوجود
عن الوجود وهو سلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما وهو ضروري البطلان بحيث لا يقبل
التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة النفس سابقة على مرتبة الوجود كما مر واما الثالث
فلان كون الاتصاف عدميا فغير مجعول ولا يلزم التسلسل كما مر فلا يصح لان يكون اثر الموجد على انا نتكلم
في الاتصاف ايضا اما في مهية او في وجوده او في اتصاف مهيته بوجوده ونعيد الكلام في اتصاف
الاتصاف وهكذا الى غير النهاية واشار الى الجواب عنه بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان
الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير المؤثر في المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل
مركبا يستدعي المجعول ومجعولا اليه سواء كان المجعول اليه مهية او موجودا بل بجعلها جعلا بسيطا

غير مستتبع

غير مستتبع الا المجعول حقيقة فان اجعلها بهذا الجعل يلزمها ان يكون موجودة تابع لجعلها الجعل البسيط وانما
كون المهية مهية فليس بمجعول اصلا الا ما مر في تقرير الشبهة فقوله والتحقيق وجوب الاحق
من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون المهية مهية ليس بجعل الجاعل لكن كون المهية موجودة كيف
لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجب بالوجوب اللاحق بعد فرض
كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققنا اذ ذلك هو معنى كون المهية موجودة فلا يمكن
ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط فمعنى الكلام وتحقيق تاثير
المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يكون فيه تاثير آخر هكذا ينبغي ان يفهم
هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس المهية الصادرة من المؤثر
على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار وموجود باعتبار على ما هو التحقيق كما صرح فيما نقلنا من
المص من شرح الاشارات لكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا ينافي بجعله وجودا بل
الجعل البسيط كما هو مختار لسائرنا ما قد سبق على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير في الاتصاف ايضا
لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امر
واحد يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر
بحيث يمكن العقل تحليله الى ما ذكر انما بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل انما جعله بسيطا فقد جعله
بحيث كذا صدق ان تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الاتصاف
وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو يا كل المشمش ما جعل الجاعل
المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه
ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا
لا نسلم ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان
اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء بل الاثر عدم ما يشبهه
المعلول يستند الى عدم علته فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء

فى صحة ذلك بين العدمين لان العقل يحكم بان العلة ان نفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان العلم ارتفع
فارتفعت العلة وان كانا متلازمين ويؤيده اشار المص بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته

المسئلة السادسة والثلثون فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغنى عنها

بمجرد الحدوث كما قال والممكن الباقى مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اى علة الافتقار هى
الامكان وهو من لوازم ماهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب من رأى
ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وحده واما من رأى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
فيلزم كون الممكن بعد ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد التزم جماعة منهم
حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم ما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء
بعد البناء وسيأتى دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل تجدد دائما
بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل
الى الصانع والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقى فى
فى حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تأثير او لا يكون وكلاهما محال اما الثانى فظاهر
اذ لا معنى لكون الشئ له مؤثر لا تأثير فيه واما الاول فلان التأثير يستدعى حصول الاثر فهو
اما الوجود الذى كان حاصلا قبل هذه الحال وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التأثير
فى امر جديد لا فى الامر الباقى وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثانى اعنى كون
التأثير فى امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذى هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم
خلاف المفروض اذ المتبادر من الوجود الثانى ما يكون بعد الانقطاع وان سمى الوجود الفائض فى الزمان
الثانى على سبيل الاتصال بالوجود الفائض فى الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا او نختار كون التأثير
فى وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض
الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثانى منفصلا عن الوجود الاول
فى الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما فى عرفه وتجدد الامثال فى الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف

واعترضها

واعترض عليه اى على مذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن فى اصل وجوده فيلزم من دوام
الامكان دوام احتياجه فى اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه فى صفة وجوده اعنى بقائه
واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى
ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقائه اتصافه فى
الزمان الثانى ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال
اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه فى الزمان الثانى وكما ان اتصافه بالوجود فى زمان
الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى فالاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى ابتداء وجوده وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيض الوجود ويديمه
له وحاجته اليه فى حال دوامه وبقائه كحاجته اليه فى ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان
نور الوجود من الصانع تعالى على العالم الحق ان لم يبق موجودا ويعينك على تفهم ذلك اعتبارك بما
استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها انعدم الضوء وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مدفوع
بان الكلام فى العلة الموجبة وليس البناء فى الحقيقة انما هو محركة يده مثلا علة لحركات الالات
من حيث الاخشاب والنبات وتلك العلل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل فاعلية هى غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم نحو انتهى
كلام الشريف واقول المقرر ان تقرير الاعتراض بان الامكان لا يقتضى الا حاجة الممكن المعلول الى ترجيح له
احد طرفيه على الاخر فاذا حصل بترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود
الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا فى وقت الحصول
وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضى سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن فى اى وقت كان
وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة فى ترجيح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا
بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة فى ترجيح الوجود الحاصل له الى علة
فى الجملة وهذا القدر لا يقتضى بقاء علته واستمرارها الا اذا كان الوجود الحاصل له فى الزمان الثانى

غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد يحتاج بنفسه بعد ان ترجح بعلته
ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها او نظيره
لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان
يكون مثل السخونة وحينئذ لا يندفع بالجواب المذكور وقوله كما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال
اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما كان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستندا الى المؤثر كان اتصافه به في
الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني وكلا ان يكون استناده
الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير وجود
الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلية
المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او
الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وعلى هذا فالمفيد لوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل
المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن تقتضيه
لها فان تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة
الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى الجهة الافادة
ويرجحها في نظره وانما احتاج القادر اليه لكون الفعل والترك الذين كلاهما مقدوران له ومن شانه
ان يحصل كل منهما متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعني ماهية
الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر اليها فاحتاجت الى
المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا فيحتاج الى مرجح تقتضي
احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود
هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل الذي الظل والضوء
للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء
بعد المضيء وليس كل العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل

بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الاثار
الطبيعية ومفيد الوجود بها انما هو المفارق او الواجب لما استعد لما استعدت له من الصور والهيئة
يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه قد مر ان المعقول والمفهوم
من الوجود ليس الا الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه
والمراد من العلة هو هذا الغير الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا فتقدم ان
الوجود الذاتي لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيء شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت
المعلول كائنا جعلته كائنا بها لا بذاته اذ هو لا يلزم ان تجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم
جواز استناد الوجوب الذاتي الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون
له كون بالعلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان
كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد
العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب
وفحصه على النهج الذي قررناه مرقاة الى مقام التوحيد الذي قرة اعين العارفين فليتفهم ولا حول
ولا قوة الا بالله العلي العظيم **المسألة السابعة والثلاثون** قال الممكن وان كان قديما يستغني عن
المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل موجبا كونه موجبا اقول اشار بهذه المسألة
مع المسألة السابقة في علية الامكان قال فلهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لا يجوز علته اي لكون
علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما
كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان وحده لا مع
في ذلك الحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث
الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر
لان القديم ليس له حال الحدوث اصلا بل حال البقاء فلو لم يكن الحاجة حال البقاء لم يكن حاجة
القديم الى المؤثر اصلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء

قال علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء ولهذا
قيد المؤثر بقوله الموجب آه لانا اي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم
الممكن سواء كان مؤثرا او متأثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة
وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرنا اظهر قوله ولا يمكن استناده الى المختار هذا الحكم على صورة وليس داخلا في جملة
المعلل فقد بين انا لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى المعين على
تحصيل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة ولكن
ما نقل في المواقف عليه عن الآمدي من انه قال يستلزم الايجاد قصد الكسب للايجاد ايجابا في جواز كونها
بالذات حدوث الزمان وفي جواز كونه اثرها قديما وحمل كلام المص في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا
الى ان القديم يمتنع ان يكون صادرا عن الفاعل المختار وقال ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى انه قادر وانضا
لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليس كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي
الطبائع الجسمانية فلها تعالى تام في الفاعلية ولذا ان العالم الازلي مستند اليه على انه اثر يتمنى
نفي القدرة والاختيار عن الصانع ولا يكونه مشتهرا بهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشتهر منع
وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل
مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا تقتضي وقوع شيء من طرفيها ولا عدم وقوعه فمقدم
شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قيل من انا نعلم بالضرورة اي
القصد الى الايجاد الوجودي فلا بد ان يكون القصد مقارنا للعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد
بينا ان الحق هو ان القصد الى الايجاد الموجود وبوجود قبل عدم الجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان
معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا انتهى كلام شرح المواقف اقول
التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات يمتنع لان الاختيار الزائد على الذات
لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند
المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يتصور النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب

لانهم

لانهم لا يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو نافع بالنظر الى
الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب بقصده
الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو مح في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا لانهم مصرحون
بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تعالى
فاعل بالرضا ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح في كتب الشيخ وهذا
هو المراد من كلام شرح الاشارات الا ترى الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته يعني
انهما عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المص هنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار مبني على رأي
المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان سامح في اطلاق القصد عليه اذ لم يوافقهم على تلك
الاصطلاح وبما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر **المسئلة الثامنة**
والثلثون في انه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال
قال ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله تعالى اما واجب او
ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة
او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن
قديما فلما سبق في المقصد الثاني من حدوث الاجسام ولوازمها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل
واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تعالى عين
ذاته وان الصحيح ما ذكرنا ان المص بقوله لما سيأتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات
الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلين بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع
بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا
يجعلون قدم غيره تعالى لا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات وبالاحوال من المتكلمين
فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته وهذه حال المتحقق للاسلام
واما غيرهم فقال النصارى بالقدماء الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين هما النور والظلمة

والحرانيون منهم يقول بقدم خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس سواء كانت بشرية او سماوية
وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان
مراد المصنف انه لا قديم ثابت متحقق سوى الله تعالى لا انه ممتنع قدم ما سوى الله تعالى وذلك لما سيأتي من انه
لا دليل على وجود العقل بل هو في حيز الامكان فضلا عن تقدير ثبوته بكونه قديما بالزمان حيث لا يجري في نفيه دليل
حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات ولا دليل حدوث النفس لابتنائه
على الاتحاد في الحقيقة النوعية ونحوه مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني لما سوى ذلك
وما يقال من ان العمدة في الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لان الحدوث بثبوته
الصانع تعالى اذ الاجماع انما يعمل بعد ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع ثم نعم من قال منهم بان علة
الافتقار الامكان لا الحدوث فله ذلك لكن حينئذ يكون مسألة الحدوث خارجة عن الاصول وستطلع عليها
تقريره عليه رأينا في مسألة الحدوث ان شاء الله تعالى **المسألة التاسعة والثلثون** في عدم افتقار
الحادث الى مدة ومادة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل حادث
بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافا الى قبلية قد زالت خلفه قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين ونحوها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبلية وقبليته بعد تجدد البعدية وليس
معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يجيء ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من
الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث ومع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته
قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة
لاجزاء المسافة تحققت فيها الحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة
وقد تقرر امتناع تألف مثل هذا المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذن يجب ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار
الذات متصل اتصالا مقداريا هو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى المادة فهي الهيولى
كما للصور او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو محال او ممكن

الوجود

الوجود فله امكان وجوده قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور
عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه
والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس
الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا
بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا آخر كما يقال ان الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء
آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن لحادث
يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة الموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو
قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى
الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المصنف في شرح الاشارات واعلم ان
كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما لا في موضوع كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض
اما الامكان بالقياس الى وجود العرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس
الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير
هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل فظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه لا في غيره
اما ان يكون ذلك الشيء مما لا يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او كذلك
كالصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه
حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر ولكان
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة لمثل هذا الشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن
الجوهر من حيث هو كذلك لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان نفس حقيقة ذلك

الجوهر وان لم يكن حقيقة فهو عارض فقط فرض غيرها عارض للشيء هف ولما تبين ان مثل هذا اى لا
يمكن ان يكون محدثا فيها ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد
ظهر من ذلك ان كل الاشياء الحادثة يكون اما عرضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع الحوادث
لم يكن حاله فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها وبعينها بالقوة فيقال هذه الموجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب بحسب قربها من خروج الوجودات من القوة الى الفعل
وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة
لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكما ان الوجوب والامتناع لا ان
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف
مهيات كثيرة مختلفة وهي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال الموصوفات في
قال فهذا امارات تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي يورد عليها ثم تعرض لاعتراضات
الامام فدفعها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان
فقال انه خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان
الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول يقتضي كونه وصفا لغيره والثاني يقتضي ان يكون
امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي يتعلق بشيء خارجي نحو تعلقه بالشيء
الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجوده في الخارج وتعلقه بذلك الشيء
على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج
امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المصنف عد من هذين الحكمين في هذا
الكتاب على سبيل المعارضة فقال كلا يفتقر الحادث الى المدة والمادة ولا لزم التسلسل لكونهما
حادثتين ايضا لما سياتي من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما
المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عن الجسمية اعني الصورة
فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث لو كان مسبوقا بعدم حقيقي

متقدر بمصالح الغرض وقوع الحادث في اى جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا محالة يحتاج
المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه وقبول
العدم المتقدر لان يقع ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر
فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان المتعينة
لا وقت قبله وعدم التحقق المتقدر بين القابل لان يقع ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع
هنا بسط القول فيه في بحث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى **المسئلة الاربعون** ق وانما
قدمه امتنع عدمه على ما قال ما ثبت قدمه لا يجوز تعليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده
اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم
بالذات وهو ممتنع **الفصل الثاني** في المهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية
والجزئية وغيرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق
لفظ المهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال
اي هذه اللفظة مشتقة عن ما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوبة الى ما هو وانما
اليه لانها يقع جوابا عنه وهو اى المهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو
هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ونسبته اى يكون هذا الحد
اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا او زعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان
الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما يكون الشيء ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا
على الامر المعقول اى الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذ كان حاصلا في العقل وكليا
بالقوة اذا كان موجودا في الخارج بحيث يمكن للعقل ملاحظة لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل
يطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية
من حيث هي شخصية لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات والحقيقة عليها اى على
غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل مهيتها وهذا الاطلاق

جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلثة بلا اعتبار فرق بينها واما
المسائل المسئلة الاولى في ان كلا من الهوية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدق عليها في العقل كما لا يخفى كون
الانسان مثلا ماهية اى معقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا للحق الذهنى المسئلة الثانية
في مغايرة الماهية لما يحمل او يصدق عليها من العوارض وانما احتاجت الى البيان لامكان التباس
صدقها بالمحمول لاتحاد الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل شئ
موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية مغايرة لما يعرض
لها اى يحمل عليها من الاعتبارات اى الاحوال الثانية لها سواء كانت اجزاء لها او لوازمها الا
او مفارقة والا اى وان لم يكن كذلك بل كان نفسها لما صدق ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض
على ما ينافيها اى تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما
صدق الانسان على الكثير المنافى لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجرى في لوازم الماهية فان
الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا
منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فقد يوجد يكون الماهية سواء كانت
موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ الماهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك الماهية
ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو
كثير فهى اى الماهية ملحوظة من حيث هى غير ماخوذة مع شئ من الاعتبارات ليس الا هى فان الانسان
الملحوظ من حيث هو غير ماخوذ مع شئ من الاعتبارات ليس الا هو فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان
غير ماخوذ من الكتابة والضحك والوحدة والكثرة وغير ذلك انسان فقط لا انسان وكاتب ولا انسان
ولا انسان وواحد ولا كثير الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل استناد الفعل المجهول الى
الطرف ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب
السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا شئ من الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اى يذكر حرف السلب قبل

الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان كاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو
انسان ليس بكاتب لان هذه الصفة قد يكون للايجاب العدولى وكانك قلت الانسان من حيث هو
انسان هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال في خاتمة الهيات الشفا فان
سئلنا سائل فانا اللهم مجيبون ويقولون انها ليست كذا او كذا وغير كونها انسانية بما هو انسانية فنقول
انا لا نجيب انها من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى انسانية كذا او فقد على
الفرق بينهما في المنطق وانما قال بطرفى النقيض لكون الترديد بين حاصر الشئ ليستحق الجواب باختيار احد
الشيئين بخلاف ما اذا سئل بطرفى ما لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان ضاحك او كاتب وهل
الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا المسئلة الثالثة في اعتبار الماهية بالقياس الى ما
يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مشار فيها لها وهى ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شئ
من تلك الاعتبارات الثانى اعتبارها بشرط ان يكون معها شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ
منها ويسمى الماهية بالاعتبار الاول الماهية المجردة والماهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثانى الماهية المخلوطة بشرط
شئ وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم الماهية بشرط لا يستعمل على
بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية من جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها
او لازمة مقابلا لها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثانى
هو ما يراد في قولهم الماهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شئ آخر اليها الا من حيث هو داخل فيها
ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها او قد حصل منهما مجموع لا تصدق هى عليه بهذا الاعتبار
فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء ماهية للانسان ومادة لها ويسمى المعنيين بين يتين والمعنى الاول
هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد الذى بالغ الشيخ على نفى وجوده كما ان الجملة
هو المجزوم بانه لا وجود له في الخارج اذ الوجود في الخارج من اللواحق التى فرض عدمها وقيل ولا في الذهن
ايضا لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق ودفع بان الذهن من الخاصية ان يعتبر كل شئ
حتى عدم نفسه فله ان يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر

ولذلك لا يمكننا ان نحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا محالة
ونظيره ما عرفت ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن
وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فهيهنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني من حيث ذاتها
ومفهومها مجردة عن العوارض كلها وهي مقابلة للمخلوطة بها من حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة وحكم عليها
وكذا الحال في المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم وجهة
ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات لا يخلو بحسب نفس الامر
وليست مجردة في العقل وان تصورها مجردة بشرط التجرد فتصورها كذلك لا يطابق الواقع فيكون كاذبا فثبت ان كلما يوجد في الذهن لا يكون مجردا
ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ لذلك ان يعرضه
والعرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يكون يجب كون العرض مطابقا للواقع
واجيب ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا يقال فلا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا باللواحق
ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد عنها باعتبار الذهن ولا
ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وتحقيق الكلام بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بعرض
وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في فرض العقل بان يعرض له العقل هذا الوصف فذلك مسلم ولا شبهة فيه
وان اريد انه يوجد في فرض العقل شيء مجرد بحسب نفس الامر يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك فيه
وان اريد انه يوجد في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا اختلاف فيه ولا يتوجه انه يوجد في الخارج ايضا شيء هو
مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق فهذه وجوه لا تنحصر بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء
ويحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط
واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل
ولا يوجد شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا المعنى تعليل نفي وجود المثل الافلاطونية في الخارج يكون
الوجود من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتأخرين لكن الشيخ في اوائل خامسة الهيات الشفا
بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسألة السابقة قال وهنا شيء يجب ان ينبه عليه

وهو

وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقال عليه خصوص او عموم وليس يجب ان يقال
الحيوان انما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية يوجب ان يقال
عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق ان نقول
الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان بشرط ان لا يكون
شيء آخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط
لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق
بين الجنس والمادة في الشفا وتبعه المصنف في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد تعتبر معناه فقط
بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزء منه ومنها ما تعتبر معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما محتملا
يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء
وقد يكون محصلا بنفسه او بما ينضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما فلا يحتمل الا ان يقال على
اشياء مختلفة الحقائق بل تتوحد يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان
معنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي تقوم ذلك المعنى في الصورة
الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار
الثاني جنسا او بالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان
يكون معه شيء بل بحيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يختص بالناطق يحصل انسانا وبقي انه
حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا او متحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان ومتقدم عليه تقدم الجزء في الوجود وبين الحيوان الثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل
بالمواطاة ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدم عليه في العقل بالطبع لكن في الخارج متاخر عنه

لان الانسان مالم يوجد لم يعقل له شي بنفسه وغيره وشي يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الكلي
هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصله لا يتغير اختلافها في
الهيية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر الفرق
بين الاشياء التي تدخل في معنى ويجعله على اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يدخل عليه في تحصله
متفقة الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات فظهر ان المتاخرين باثبات هذا اصطلاحين وحكوا بان قول المص
وقد يؤخذ الماهية مجردة وفاعنها ما عداها او في بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شي لكان
زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية بشرط لا شي خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على
المعنى الاول لان قوله مجردة وفاعنها ما عداها او ما ينبه ولا دخل فيه لما عداه فلا يمكن حمله على المعنى الثاني
لكان قوله ولا يوجد الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شي بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها
ذهنا وخارجا قال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون وحده
هو الجزء والموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شي هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء المهية
بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في
كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع
الحاصل منه ومما انضمت اليه ثم قال وهذا اضطراب وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين
وفيه شهادة صادقة بما رمي به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره [illegible] عن ان ينسب
الى غيره انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه شارح القوشجي في اسناد الخبط والخلط الى المص وقال المحقق الشريف
بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله مجردة وفاعنها جميع ما عداها قد تم به المعنى
الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها الى آخره فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة لا يخفى
المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هنا هو الانضمام فرضا الا ان نقول لا فائدة لفرض الانضمام
وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان
سيد المدققين قد تحاشى من اسناد الخلط والخبط الى المص في تجريده وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر

ان ليس

ان ليس هناك اصطلاحين فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها
وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا ينافيها شي من اللواحق
اصلا كما اعتبره القوم [illegible] بالمعنى الاول لا يظهر لاعتبارها كل فايدة بل بان يعتبر اتصالها بكل لاحق ونفيها
فهو زايد عليها غير محمول عليها فهذا هو معنى تجريد الماهية عن اللواحق فهو المجرد لا المحمول ومتحد مع موضوعها
في الخارج لكونه معنى الحمل اذ ذاك فهذا هو المراد للمص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد توجد
بشرط لا شي بان تتميز معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون ما يقارنه زايدا عليه ولا
يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع لما اورده المحقق الدواني ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى
المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة سابق على وجود
المركب واما في البسايط فانما تتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة لها في الخارج فيعود وجود الماهية
من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه
لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شي جزء الماهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال
ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء
لها وهذه طريقة في توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني فهو ان تجريد الماهية امر يختلف
بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي
بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا تقبل تحصلا آخر هي الهوية العينية وهي
بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعيين خاص وهو تحصيل زايد على الماهية
واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شي آخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه الحس ولكن
لا بشرط ان لا يتصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى الحس ولا بشرط [illegible] بالنسبة الى
تلك العوارض فهو موجود ومحل النفس فالذي نفى المص وجوده هو الماهية بشرط لا شي مطلقا وهو
لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شي في الجملة فان قلت المعتبر في المادة انما التجريد عن
جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودا اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني

يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المحققين الشريف مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا
بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة
الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وفي
محمول على المجموع والمصنف حيث حكم باشتراط المادة اراد بها الهيئة باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان
اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال وكلامه في توجيه العبارة بعيد فالاولى ان يحمل قوله لم يعلق وقطع عنها ما عداها
على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها ولا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان
ولا دخل في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما
ان يحمل على الاطلاق ويكون الظرف في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق
الاستخدام وكلا الوجهين ظاهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام ما تقرر في
المشهور السابقة ان الهيئة من حيث هي ليست الا هي وان اللوازم كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية
وان جميع الموجبات محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها
لا محة فقول المص محذوف وقطع عنها ما عداها اشارة الى الهيئة من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا عنها
حالا عن الهيئة لا مفعولا ثانيا لقوله يوجد بل المفعول الثاني انما قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالهيئة المحذوف
عنها ما عداها هو القسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة
لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في الهيئة المجردة التي هي قسم من الهيئة المحذوف عنها
ما عداها التي هي المقسم فقيد الحذف في كلام المص هو بعينه قيد من حيث هي ذاتها في كلام الشيخ حيث يعبر
بها عن الهيئة من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الثلثة فهو ان اعتبار الهيئة المحذوف
عنها ما عداها لا يستلزم اعتبارها تامة محصلة وهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان يعتبر تامة بذاتها
ولان يعتبر غير تامة بنفس ذاتها بل محتاجة تمامها في حقيقتها او تحصلها الى امر آخر ينضم اليها ويتحد به
بوجه من الوجوه واذا اعتبر غير تامة بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لتقومها
او محصلا لها كالخواص المحصل لغير المتقوم فهي قابلة لان يعتبر لا بشرط بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين

فاذا اعتبرت

فاذا اعتبرت تامة محصلة وهي بهذا الاعتبار في حيث مجردة او بشرط لا اذ كل ما فرض منضما اليها مغاير لها
يكون زايدا عليها لا متحدا ولا يكون هو مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو
اعتبار اخذها بشرط لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء آخر فيصح ان الهيئة المجردة بشرط لا هي التي
كل ما يفرض منضما اليها يكون زايدا عليها ولا تكون هي غير مقولة عن ذلك المجموع ولذا اعبر المص عن الهيئة المجردة
التي هي القسم الاول من اقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا المعنى على
الاجزاء المحمولة بالقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك اصطلاح آخر وكان ذلك جزئيا من جزئيات
هذا الاصطلاح وامتناع وجود الهيئة بشرط لا بهذا المعنى اعني النسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا ينافي جواز
وجود الهيئة اعني الهيئة بشرط لا بالقياس الى ما تقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها تحصلا تاما بحيث
يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس
الى ما يلحقها من الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها
في الخارج بما يقارنها من المحصلات التشخصية كما تقرر في   فانطبق كلام المص على ما هو المشهور والنوع
توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم ما اشرنا اليه من جعل مورد
القسمة الهيئة المحذوف عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام الهيئة الملحوظ مع ما عداها في نفس الامر
وعدما في نفس الامر اندفع عنك ما توهم تمسكا بكون الشيء قسما لنفسه بان القوم جعلوا الهيئة منقسمة الى
الهيئة المجردة اي بشرط لا والى الهيئة المخلوطة اي بشرط شيء والى الهيئة من حيث هي اي الهيئة لا بشرط شيء
ولا شك ان الهيئة من حيث هي هي نفس الهيئة التي جعلت مورد القسمة الى هذه فقد جعل الشيء قسما
الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان لاطلاق الهيئة وعدم تقييدها
بشيء اصلا وفي القسم تقييد الهيئة بهذا الاعتبار والفرق غير خفي واما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال الهيئة
ففيه ان الحال المضاف الى الهيئة ايضا معتبر باعتبارها فلا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور باطلا
قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا ومقرر
اي الهيئة لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر او لا وهذا هو

القسم الثالث من الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر قسم الثانى اعنى الماهية بشرط شىء وهو هنا الطبيعية فان
الحقايق الموجودة فى الاعيان ماهيات بشرط شىء اذ لا يمكن ان يوجد ماهية الا ويلحقها من العوارض فلا
حاجة الى اخذ هذا الشىء واعتباره على سبيل المشاكلة وسيشير اليه وهو اى الماهية الماخوذة لا بشرط

بل اعتباره

شىء والتذكير باعتبار الخبر كلى طبيعى والمراد من الكلى الطبيعى هو الطبيعة التى يعرضها الكلية اعنى كون
الشىء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة فى العقل قال الشيخ فى اول خامسة الهيات الشفا فى بيان معنى
الكلى والجزئى ان الكلى قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلى للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين
مثل الانسان ويقال كلى للمعنى اذا كان جايزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل
معنى البيت المسبع فانه كلى من حيث الطبيعة ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان مع سبب ويدل عليه
دليل مثل الشمس والارض ثم قال ويمكن ان يجمع هذا كله فى ان هذا الكلى هو الذى لا يمنع تصوره من ان يقال على
كثيرين ويجب ان يكون الكلى المستعمل فى المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئى فهو الذى نفس تصوره يمنع
ان يقال على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وحده انتهى وينبغى ان يعلم
ان غرض الشيخ عن هذا التمثيل هو الاشارة الى ان يجوز التصور الذى يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما
هو نحو من التصور الذى لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسى الشامل للمشاهدة والتخيل النوعى
وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك
فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس ما يلمس الاثم فهو جزئى وان ادرك بالتعقل فهو كلى ومن هذا ايضا يظهر
الفرق ظهورا بينا بين الجزئى والكلى والفرضى مثلا اللاشئ يمتنع فرض صدقه على احدهما على كثيرين دون
الاخر مع اشتراكهما فى امتناع الصدق فى نفس الامر على كثيرين هذا او قال فى ثانيهما وهو فى بيان كيفية
لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت اذن ان الكلى فى الموجودات اما هو وهو
هذه الطبيعة عارضا لها احد المعانى التى سميناها بالكلية ثم قال وقد يلحقها مع الوجود هذه
الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا فى النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود فى
كثيرين فان الانسانية التى فى عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة فى زيد كان ما يعرض

لهذه

لهذه الانسانية فى زيد لامحة يعرض لها ما يعرض فى عمرو والا ما كان من العوارض ماهية مقولة بالقياس الى الغير
والملكان(؟) يستتر فى ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او
يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد
وخصوصا ان كان الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هى موصوفة بانها ناطقة
وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفها اعراض عمرو وبعينها
اكتنفها اعراض زيد فان تفارقت الانسانية بلا شرط اخر فلا تفتقر الى هذه الاضافات توجبه على انها
فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد فى الاعيان ويكون بالفعل كلية اى هى وحدها مشتركة
للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت فى التصور الذهنى ثم قال فالمعقول فى النفس من الانسان
هو الذى هو كلى وكليته لا لاجل انه فى النفس بل لانه يقاس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما
من حيث هذه الصورة هيئة فى نفس جزئية فاخذ اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشىء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا او نوعا كذلك يجب باعتبارات مختلفة يكون كليا او جزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما
فى النفس من صور النفس فهى جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها الكثيرون على احد الوجوه الثلثة التى بيناها
فيما سلف فهى كلية ولا تناقض بين هذين الامرين كانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض
لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة فى الكثرة لا يكون الا بالاضافة فقط واذ كانت الاضافة لذوات
كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث
هى كذلك فهى شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التى فى تلك النفس الجزئية او فى
نفس اخرى مشتركة وكلى اخرى صادق على هذه الصورة وصورة اخرى كمفهوم الصورة العقلية وان
للنفس ان تتصور ذلك الكلى ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فتسلسل(؟) التصور
وينقطع بانقطاع الاعتبار هذا ما اورده نص كلامه هيهنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية هيهنا
المطابقة والاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة فى العقل لا فى الخارج وانه لا يلزم من كونها
صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركا فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون

امر واحد من جهة كليا وجزئيا فلا يكون متقابلين كما توهمه الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة
الشخصية للكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اى هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها
الحاصلة اياها كلية هي الى صور من خارج على وجه ان تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان تقع فيه منها
هذه الصورة بعينها اما اذا سبق واحد فتأثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن للاخر تأثير جديد بل لا حكم هنا
الجواز للمتأخر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان تدل اخذ
هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة
انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين
اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك
بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب
عليها خاتم آخر منها لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة
لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك وما يطابقها تلك الصورة جزئية
ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد
هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا
حاجة الى ما اجاب به المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور
كثيرة لا المطابقة مطلقا قال والسر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف
الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية [illegible] بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما
بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة
موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد
مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا
فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة

ايضا

ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط
بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قريب في المطابقة مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك
وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك هنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت
بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي
العقلي كما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني
الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم
اطلق على معروضه فقط فسمي الكلي الطبيعي ثم اطلق على مجموع العارض والمعروض وسمي الكلي العقلي
ولعله انما سمي الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون
الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق مع
حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط
وبين الماهية بشرط لا وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم تقوم الحاجة الا لانتزاع
يحتاج الصورة الحاصلة غير الهيكلية الحاصلة من الماهية بشرط في العقل اليه هذا ثم ان الكلي
الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج
بالضرورة والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص محمول عليها يكون
الجملة حاصل الشيء في موجود موجود وذلك لان التشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت الماهية
بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو
حيوان والانسان انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى ليس الا حيوانا او انسانا واما
الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار
انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان او شيء ليس حيوانا نظر اليه وحده و معلوم
انه اذا كان حيوان او شيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزا وان كان مع غيره ذاتية فلا انه له بذاته مكونه لا مع غيره او معا وعرض له اوكلام بالطبيعة الحيوانية

ولا انسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما [وكان]
بل حيوانا ما يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه في الحقيقة ذو ماهية بهذا الاعتبار حيوانا ما وليس يمتنع كون الحيوان
الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجود فيه لا انه اذا كان [هذا]
الشخص حيوانا ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان بغير مقارنة [المادة]
فهو ببياضيته موجود في المادة فعلم انه شيء آخر بذاته ذو حقيقته وان كان عرض له ان [الحقيقة]
يقارن في الوجود شيئا آخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا بهذه [العبارة]
فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان مع الف [شرط]
يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا [بل]
الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال
انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال ان يكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الخارجي على كونه موجودا [انه]
خارجيا جزءا مغايرا بحمله وانه موجود بوجود على حدة وان وجود الشخص كما هو شان الاجزاء [الخارجية]
بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان [شخصا]
آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج فهو متشخص في ذاته متميز في نفسه [ممتاز]
عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا فكان في كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كما ينقل الكلام [الى]
الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير [متناهية]
منه وهذا المعنى اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك [الكلي]
بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي جزءا هو له فرد له مرة اشياع [صدق]
الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي [للذات]
الموجودة في الخارج هو ما يحلل العقل تلك الذات اليه وكلما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب [كونه]
موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان ماهية لتلك الذات فان ماهية الشيء هو ما به الشيء [هو هو]
فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق [الشريف]

من منع

من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان الفرض ملهذا الكلي [نوع]
في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان الفرض مفهوم الامر الذي هو عرضي بالنسبة الى ذات [الكلي لا]
لذاته وكلامنا فيما فرض كونه ماهية للذات الموجودة كالحيوان لهذا وتوجيه المقام على تقدير بناء [الكلام على]
الاستدلال بالجزئية كما هو الظاهر والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر على انه لا يجب بناء المقام [عليه لما]
نقله المحقق الشريف وغيره من معظم اتباع الشيخ من ان مختار الشيخ مذهب القائلين بوجود الطبائع [في الاعيان]
ان تشخصها موجودة في الاعيان ومع يكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال الا ذلك [الزعم]
في المقام كما سيتبين في مبحث التشخص انشاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بشرط [شيء موجودة]
في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهة غنية عن [الاستدلال]
وان احتاجت الى تنبيه ما فالاولى توجيه ان كون الماهية بشرط شيء موجودة اعني اصطحابها في [الوجود العيني]
الى شرط ما او حال ما مانع عن ان يكون هي بنفسها الملحوظة بذاتها لا بشرط شيء موجودة وعرض [الشيخ ليس]
ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزءا للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته تدل على [قوله فالحيوان]
الذي هو جزء من حيوان ما موجود مع مصاحبة اياه وذلك لان ظاهر القول لا اشتمال له على [حديث الجزئية]
وان كان دالا على انه يخرج هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن [التنبيه بالبياض]
صريح في ان تفريعه عليه انما هو لاجل ان مقارنته لحال ما او شرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود [الحيوان بما]
هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود لمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد [بياضيته فالمراد]
من الجزء هو جزء ... من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم التشخص والغرض من اقحام حديث [الجزئية انما]
هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا [يكون المراد]
هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء الحقيقي انما هو بشرط لا [فليتفطن ذلك]
ثم قال المحقق الشريف بعد هذا البحث وهو انه اذا التفتنا الى الذهن واحد من الافراد التشخيصية [يحصل فيها]
صورة كلية مطابقة لا حد كثير من الحيوان مجردة ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة [الكثير من]
حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها ولكل شخص مركب في الذهن من طبيعته [معروضة وتشخص]

عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في
ذاته معنى تشخصه بعروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض
ومعروض فلا يكون في الخارج موجود اذا قصر هو في ذاته كانت صورته كلية بل في الخارج موجود
اذا تصور مجرد عن تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج
الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من العوارض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظاهر من ذلك كله ان من قال بوجود
الطبايع في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزم ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود خارجي
يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا
تصور هو في ذاته اتصفت صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا وان اراد ان في
الخارج موجودا اذا تصور مجردا عن مشخصاته تحصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة عنها فلا نزاع الا في الاعيان انتهى كلام المحقق
الشريف واقول المختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين الناس معنوي فانا نقول الصورة الجزئية
المنتزعة من الشخص ماهية الفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون ماهية موجودة في الخارج ولا
نعني بوجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون متحدة الوجود مع الشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس
يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا بان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان
محال ما موجود فيه والناس يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا
يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان مراد الناس هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة
ان من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة فح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع
مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث
قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المتنازع فيه ان ذلك مبني على كونها يعني جزءا

خارجيا كما يظهر من تمثيله فقد يتوهم انه جزء من الخليط الموجود في الخارج وليس بمستقيم لان
الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق
واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة تباينهما في
الجزئي الخارجي الذي يجب الحمل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون
الخارج لكونه نفس المقيد ومحموله انتهى والطبيعة صادقة على المجموع الحاصل منه ومما
يضاف اليه اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى
ذكره سابقا واشار اليه هنا كما مر في الحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا
الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان ومما انضاف
اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر في قوله
وهو جزء من الاشخاص ليس هو جزء من الحقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للماهية
اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث
هو شيء تلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك
انسانا او فرسا فهناك معنى آخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطقي يبحث عنه من حيث
هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس وما بقي المركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي كلي
عقلي لكونه لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض الطبيعة الا اذا حصلت في
العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول
فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه وهو ايضا مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة
ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان
هذه اشارات الى الاعتبارات الثلثة ولا شبهة انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة المسلمة للماهية لان
كانت فيها او حديث الكلية جملة معترضة فتدبر **المسئلة الرابعة** في بساطة الماهية وتركيبها
والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهي البسيطة الحقيقية والمطلق

او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى
الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما جزء له بالفعل وهو المركب
الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي الماهية البسيطة والماهية
المركبة مطلقا اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودان ضرورة ماهو
وجود وهو المركب الحقيقي كالانسان والبسيط الخارجي كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد
فلا بد من كله عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء
الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط هنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة
على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة فيه مندفعة لكنه ينافي دعوى الضرورة
وكذا الاستدلال بابطال التسلسل ووصفاهما اي اعتباريان اي البساطة والتركب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين
المذكورين فان كون الشيء ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد يوخذان بمعنيين آخرين
وهما كون الشيء جزءا للاجزاء وكون الامر كلا بالنسبة اليه وح يتضايفان اي يتقابلان تقابل
التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخران اضافيان فاذا قيس البسيط الاضافي مع البسيط
الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي
اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له ما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق
عليه انه لا جزء له والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي
وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى قوله فيهما كما
في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا
اضافيا بان لا يعتبر جزءا من آخر فان القول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا
البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك
فلا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة

للعدد

للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب
وقع جزءا لمركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساوات ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم
مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على
ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى انها بجعل
الجاعل مط اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل
الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات في العدم من
غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل الماهية ماهية
يدل عليه دليلهم كما ياتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه
لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس
الماهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزم الماهية
المسماة بالماهية كالمرسلة كما سبق في كلام المص وفي شرح الاشارات وما نقل عن المشائين منهم مبني
على ذلك كما فهمه شيخ الاشراق كالمرسل ويبتني على ما ذكرنا حمل مذهب المتكلمين ايضا على الجعل المركب
كما حققته هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي عامة
الثاني انه لو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية مط لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او
موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه والمفروض ان لا ماهية ليس بمجعول الثالث
انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها للامر في نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل
والجواب عن الاول ان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني انه
المجعول هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه

ليس تقرر الماهية لا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه
ينبغي ان يكون مرادهم وسند المذهب الثاني ان كون الانسان مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع
بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته
على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان
المعدوم ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضروري وسند المذهب الثالث
ان مناط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب
والجواب ان الاثنينية التي يستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي
شاملة للبسيط والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في
هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن ولوازمها بالنسبة الى
الوجود بحيث يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى
يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره
الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليس بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه
نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان
المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها
ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في
الممكن المركب والبسيط من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب
دون البسيط اذ لا تعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا بسيطة
كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي المخلوطة
ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها تعرض للماهية من

حيث

من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم
مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية
ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيطة وان
اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لا يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح
المواقف وفيه اي فيما ذكرنا في المواقف بحث لان البحث عن مجعولية الماهية انه من لوازمها من حيث هي
او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقه فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية
كثير فائدة وايضا كما ان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا ولو فسر
المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا لكن التقييد تكلفا ثم قال
والصواب ان يقال معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل الجاعل
وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم يلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل
اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك
الاخرى وكذلك لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار
الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا محققا في الخارج فان
الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في
الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة
ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان
ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه وبين اثباتها لها
بينا آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح
اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية
احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة

لهما معا ولما اراده كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب
مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية وغاية ما يقال ان المركب مجعول
في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة انتهى اقول هذا
الكلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود
كليهما حاصلان بالجعل وان الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر على ما يتبادر من المقال بل المراد
ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالآخر فهذا
هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما عرفته ثم اقول ان هذا الكلام ايضا يرفع النزاع
فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للماهية مع قطع
النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط
للماهية ذهب اليه الاشراقيون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورأى انها
محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم يكن لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى به الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه
والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكن توهم
التركيب في البسيط نفى الجعل فيه ولما في المركب فحكى ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء
فاذا ثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحرير موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق
من هذه المذاهب فظاهر مما ذكرنا اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المصنف ان تاثير الفاعل كما كان
في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المقصد في بحث حاجة
الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة
سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي
عرفت فهذا الكلام ليس اختيار الشق من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيار لمذهب الفلاسفة

بالاشارة

بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد يتقومان بانفسهما
بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند
اهل الحكمة الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويتقومان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب
السواد ومثال البسيط النقطة على قول **المسألة الخامسة** في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان
الجزء الماهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله
والمركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج لكن بين التقديمين فرق من وجهين
احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء من اجزائه واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة
الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه مع
والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق كان علة تامة لعدم المركب الى
عدم جزء آخر وان احتاج الى التقدم فذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على العدم سائر الاجزاء
فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم الجزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم
السبق بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي هو عدم المركب الشخصي على
تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة
لعدم المعلول فما قيل هذا الوجه الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل
في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب حال اجتماع العدمين علة تامة لعدمه قيل
قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور ثبوت الماهية بخلاف العلل
فانه يمكن تصور ارتفاعها مع ثبوت الماهية وان كان المتصور مستحيلا ويلزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد
الشخصي كليا لتعدد افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس
اعدام علل الناقصة اذ ليس عدم المعين شيء من تلك الاعدام وهو تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى
عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب بمعنى ان الكل لا يستلزم تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن
السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني بان يكون التصديق الكل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط

سمي الجزء بيّن الثبوت وان امتنع بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فيما اعتبار الذهن حتى
وباعتبار الخارج غني كيف وليس المراد الغني عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم
المهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد بعد تحقق المهية لا فيضانها الحاصل
كما في الاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلث الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات
الثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت واحدة من الاولى متعاكسة اي كل ما هو جزء الكل فهو متقدم عليه
وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة مساوية مطلقة وهذا اشكال قوي قد تحير في تحقيقه وهو
انه ان اريد بخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس
لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي والعلة
الفاعلية مثلا متقدم وليست بجزء واطلق في التقصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما هو جزء كله الجزئية
متقدم عليه في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة والتعريف فيه المحقق
الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان العلة العقلية العرفية
كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة
الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محوجا الا باعتبار الحمل لم توجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد
في اللوازم البينة فان اختصت بالذاتي على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال
ولما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لا نشتغل ببيان الخاصة المطلقة للذاتي اشار الى ان التقدم مشترك بعينه
وبين الاجزاء الخارجية حيث قال والخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على المهية في الوجودين وكذا في العدمين
وكلامه يدل ان الذاتي متقدم على المهية في الوجود الخارجي لا تتمايز في الوجود الخارجي بينهما بل لا بد ان
الجزء ان كان ذهنيا او هو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود
الخارجي فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نحو نزيل
انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج منه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا تتناقض بالعلة علية القابل
هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقدم الكل به لا انه قبله يتنفي

بالعلة الفاعلية وعدم وبانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك كان تقدم
الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في
الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في الثلثة تقدم فيهما
معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي
مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين
الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى اللاحقية في الوجوب وهو لا ينافي اتحاد المتقدم
والمتأخر ذاتا كما يجوز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق وهو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكره
في كلام الشفاء من تقدم الطبيعية من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم تقدم البسيط على
المركب وذلك مبنيا على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء
فليتدبر فهذه جملة ما قالوا وهذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء المهية عليها تقدم بالمهية
وهو الذي قدر انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها
بالوجود فاجزاء المهية متقدمة عليها بالمهية سواء كانت المهية موجودة في الذهن او في الخارج
فالتقدم بالمهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء المهية فان كل جزء فهو متقدم بالمهية
على الكل في الوجودين وكل متقدم بالمهية على الكل في الوجودين فهو جزء له واشتان هي الثانية
والثالثة انهما خاصة جزء المهية لان كل ما هو جزء المهية فهو مستغن عن الوسط بجزء المهية في الاثبات
وعن الواسطة في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الواسطة بجزء المهية لصدقه على اللوازم البينة
وكذا ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للمهية بجزء لها لصدقه على لوازم المهية مطلقا
سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين له
فهما تان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب الحقيقي وهو ما يكون
له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر متغاير
الوحدة الحقيقية ان يختص بها لوازم واثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحدة

لا كمن حيث وقفت من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض فلا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة
حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن تحصيلها الا بحصول الحاجة للاجزاء بان
يكون كل جزء محتاجا الى الجزء باعتبار واحد ولا لزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد يكون خارجية
وقد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد يتميز في الخارج بان يكون كل واحد منها موجودا على حدة
غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على البعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة
والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد يتميز في الذهن بان يكون كل واحد منها موجودا بوجود
على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة
بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم ان تغاير المراد
من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وكذلك
ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يوجد باعتبار ما يصير به ذلك الاعتبار
محمولا فما هو جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمول باعتبار آخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد بشرط
وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان اليه ويتحد معه
الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية ولا بشرط نوع
منها هو الجنس المحمول على النوع او الفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة
العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل المحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو ان
تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منهما موجودا فيه بوجود على حدة لا في
الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان
جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير ممتازين في الوجود الخارجي وممتازان في الوجود العقلي
بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر
عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقية من الاجزاء لا ان التميز بين الاجزاء ليس في
الخارج في العقل فما زعمه المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للمحققين وهذا منهم

يحجب

يحجب مع ذهابه الى ان تعريف المهية متقدم على تعريف الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر في
التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا تحير فيه الافهام واختلف ارائه الاعلام فمنهم من قال
انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان
من الوضع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في
الاقطار والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم النامي والحساس والمتحرك بالارادة
والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات
ونعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث
لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون
شيء منها محمولا بالمواطاة ولا المشتق منها ذاتيا الا ان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن
المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى
وههنا قول اخر والضبط في تقريبه وتحريره ان نحو الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات
كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه
على السوية بل منها ما هو خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه
المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها وذواتها
لهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد في حد ذاته او لاشياء متعددة المهية
وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك المهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات
ثلثة فلا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشيء لا تعدد في
ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه باعتبار انه شيء هذه الصور المتخالفة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله
فيه الثاني ان يكون الصور لامور مختلفة المهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركبات مهية لا وجودا الثالث ان يكون تلك المهيات المختلفة موجودة

بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا بان اجزاء المحمولة
عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله وفيه التنافي الذي ذكرنا وعلى كل واحد
من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة ولئن فرض بينها اتحاد ما فلم
يمكن واما على الثاني فلان هذا الوجود قائم بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء بعينه
في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما على القول الاول
ففيه ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج او ما يتبع
احديها الاستحالة تمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابقة للبسيط لا كل منهما
مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او لوجوه
في الخيال واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشرائط وتحصل بكثرة
مشاهدة النفس الجزئيات او تعقلها او تشبيها للمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا
هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل كلامه الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير
راجع الى نفي التركيب كما ذهب المحقق الدواني ولا يخفى التعسف فيه وبعيد ان يكون مختار
المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده اذ الوجود لا قيام
له بالماهية اذ القيام هو وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون الماهية لا امر قائم
بها وليس ايضا تخصيص الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بل
ذاتية كما مر جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد
ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني
مع كونه ينفي التركيب حقيقة فقوله يرجع فيما اختاره بعد الى القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي
تختار من هذه الاحتمالات قلنا الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين
متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه
تفصى عما اورد على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة

بان

بان طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم
اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه وتحصيله لا من حيث انه امر يحصل منهما
ثالث كما صرح به الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث انهما اثنان هذا ثم ان الظاهر
ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلاثة لانه حيث اعتبر فيه حصول
تلك المعاني المتعينة في الخارج كما هو المتبادر يرد عليه ما ابطل به الشق الاول من الترديد في البحث عليه
من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال
لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن ان يجعل كون تلك المعاني ملاحظة في ذلك الشيء فلا يكون هو
القول فاي مركب اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه
الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني سماها بالذاتيات مجازا وح فلا وجه لرده الى الشرحي
الشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا القول على ما ردّه داخل
في هذه الاقوال الثلاثة وذلك بناء على الشق الاول وعلى ما يخرج عنه لكنه غير صحيح جدا في الاقوال كذلك
بناء على الشق الثاني فكذلك حصر الاقوال في الثلاثة فتدبر ثم ان شارح القوشجي استفاد مما ذكره وابطال
هذا القول هو قوله فيه المشتق من حيث هو خارجي يشتمل على نسبة خارجة والمشتمل على الخارج
عن الشيء لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات ولقد اصاب في ذلك وما
ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط
يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه لا فرق بين
الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما
ان طبيعة الجنس جنس ومادة بالاعتبارين قال وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما
يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر مخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وبيد
الدقيقين ايضا يوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن
يخالفه في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدل

الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض المفهوم وعروض متضايفة
بمعنى مخصوص للاجزاء الماهية وعروضها لها فقد تتباين اى لا يصدقان بعضها على بعض وقد تتداخل
اى يتصادقان فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينها تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص
مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد وهذا اعجب الاحتمالات والاجب ما يطابق الوجوه فاجزاء
الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا اعم واخص اما مطلقا كالحيوان والحساس للفرس او من
وجه كالحيوان والناطق للانسان لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ لانه
نعم بعض أخر ولما تركيب الماهية الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير محقق وسياتي ابطاله انتفا لم
في الماهية الاعتبارية المركب من النامي والمتنفس وكالحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال
الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة كما في البلق من
السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة كما في العدالة المركبة من العفة والحكمة
والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتباينة الى
ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او
الى القابل كالفطوسة التقعير في الانف وكالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية
كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزيين بها او الى ما يكون للشيء مع
اضافة له الى المعلول كالخالق الرزاق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو جزء من علله
او معلول له باعتبار اخر لاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلبية جزء في الوجود
والعدم للامكان او مختلفة من كسب الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للقدم لذاته
واما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة
عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة منها كما في السرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي
ومنها انه قد يؤخذ اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرجها عن المتباين مع كون
الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي سواء كان تعبيرا بشرطها كالعقيق مواد ان كانت ماخوذة

من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريق الاكتفاء كذا
ذكره المحقق الدواني وقد تؤخذ محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت فيما سلف غير مرة
فيعرض لها اى للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصرة فيهما لان جزء المحمولة اما ان يكون مشتركا
بين الماهية وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك
بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما فهو مباين للماهية في الجملة كالثاني وهذا
اعني الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة
الى اتحاد الاجزاء الماخوذة مواد او صورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار
فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما هي تؤخذ من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب
خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسياتي عن قريب كلام يتعلق بهذا
وحملاهما اى الجنس والفصل واحد لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل لكون المحمول هو الماهية باعتبار
الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل منهما بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة
في ان المركب حاصل معهما وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما ليحصل
تركيب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه الشريف وغيره ان الطبيعة
الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل
واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليه الفصل ضمت
زال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لتعين
الجنس في الذهن بمعنى التعيين وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة
الجنس من حيث هو محصول بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية
والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا امتنع تعقل الجنس مع
الفصل وكذا توهم كونه علة الوجود في الخارج ولا تغاير في الجعل والوجود وامتنع حمل المواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل هو احد الخمسة هو الذاتي الذي يحصل الشيء

ويعينه عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سياتي فلا شيء من الامرين المتساويين
اللذين يفرض تركيب مهية منهما بفصل لها بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو انتفاء
حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما هو المشهور او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له مع ان ذلك لان المراد
الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر تاما ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذ اعرفت وجوب الحاجة
انها غير متعلقة في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور دون ما حكاه بلا شبهة وكل فصل تام اي غما
هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو القريب لا محالة لكون البعيد غير محصل
تمام التحصيل والتميز كما لا يخفى فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين قريبين لمهية واحدة
لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فاستغنى الاخر عنه لا محالة ثم ربما لا يكون مهية الفصل الحقيقي
الا باعتبار عوارضها فيؤخذ بدلها اقرب عوارضها ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تجوزا
كالناطق فانه مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك
فان اشتبهت الحال في احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة
الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تحقق تقدم احدهما على الاخر فلا يمكن وجود
جنسين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
فيكون بينهما العموم من وجه وهو ظاهر او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساويان ويكون
منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء المهية والا لم يكونا واحد منهما تمام الذاتي المشترك
وبيان امتناع ذلك انه لو كان لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل فصل محصل
به كل منهما نوعا على حدة وذلك ضروري بعد تصور الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون
لا مهية واحدة ولعل التصريح باخذ ذلك الامتناع والاشارة الى ظهوره فيه تقوله لمهية
مع ظهور كون المراد ذلك فلا تركيب عقلي منهما اي لا بد لكل مركب من الاجزاء العقلية من
الجنس والفصل معا فلا يجوز ان يكون اجزاءه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت

جنس

ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين لا
ويكون احدهما جزء الاخر ثبت امتناع الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق
امرين لا يكون احدهما جزء الاخر بالضرورة ويجب تناهيهما كما قال ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول
عللا والاجناس معلولات واورد عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس ولا بين الفصول
حيث لا علية بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول لعدم التر
الذي يدل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للا
وليس الامر هنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فقيل يمكن
يراد بالترتب هنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء القريب في
علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس
العالي جزء السافل فتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحد
وحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية واورد على الوجهين انه انما يتم شيء
لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في
تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الموجبات مع كون الكلام في المهيات التي
تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفية واقول كلام الشيخ في الهيات الشفا صريح في ان
ماله ترتب بالعموم والخصوص يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة النوعية الذاتية
واحدة وان الكثرة يمتنع فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب
وماله ترتيب طبعي فقد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اي من الجنس والفصل عقلي وطبعي
ومنطقي كجنسهما اي كما ان ما هو جنس لهما يعني الكلي كما عرفته ويمكن ان يكون المراد كما قال
الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي جنس لهما بل للخمسة يعرض له
بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم هذا
العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركبا من

والعارض ويسمى كليا عقليا او المركب منه ومن الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار يعني له
طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الجنس
الاول لمفهوم الكلي عارض لطبائع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا او كلا واحد من سروهنا كليا
طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا الا هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو
صادق عليهما وهو المناسب لقوله كجنسيهما الجلاء في الاول كما لا يخفى وليعتنا فيه بعقده وغرابة
الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى فيهما عوال وسوافل
ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض
هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه فوقه فالجنس العالي ما يكون هو جزء لجنس آخر والجنس المتوسط
اما يكون جزء الجنس آخر وجنس آخر ايضا جزء له واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب
الاجناس اذ لا يكون فصل جزء الفصل آخر بل الترتيب فيه يتحقق باشارة اليه بقوله وفصل
جنس يكون في مرتبة يسمى بحسب العالي منهما عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب
الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا
للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس
ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكرنا في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد
وهما اضافيان اي معقول كل منهما بالاضافة الى شيء آخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع
والفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك
كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان ثم التقابل انما صح كون كل منهما مقابلا للاخر
الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان يكون مقولا في جواب ما هو لكون ذلك اصطلاحا
جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس
انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل بان يكون جنسا والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق

وقد يق

وقد يقال الجنس الفصل بما لا يصلح اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع آخر فخصيصته
وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا …
المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل ولا …
فصلا في الحقيقة بل الجزء الآخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم امتياز
واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا …
الى الفصل بلا شبهة انتهى ولعلم انه هذا او انما له احمد وصحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيها …
في مثل هذا المقام واذ انتسب الى ما ابعضا فان البد اي النوع كان الجنس لم يعط من النوع والفصل
سا واي للنوع وان خبر ابعد المختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شا …
للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفية واجاب بعض الموجهين بان المطلوب اشتراك في الفصل التميز …
المشاركات فالفصل البعيد للماهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها
يقال له فصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها او بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع
حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل وقول
بل التحقيق ان كل فصل الماهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها لا من هذه
فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو مساو للانسان
من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر **مباحث** متعلقة بهذه
المسئلة **البحث الاول** قد اشار فيما مر الى ان المشتان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي
ماخوذة من الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس
ماخوذة من المادة والفصل ماخوذة من الصورة وذكر صاحب المحاكمات وتبعه المحقق
ان هذا المشهور باطل لان تركيب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا متحقق ولا لزوم ان يكون
واحدة حقيقية ان يتحد … بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء
المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كانت له اجزاء خارجية ايضا وحصلت

تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بجميع الاجزاء الخارجية تحديد تام تحصل
لو لم يتوجه اعتراض فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
للماهية المركبة وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب وان اشتملت عليه كانت
الماهية الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدها محمولة والاخرى غير محمولة فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان
لا يقال يختار انها لا يشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية
مباديها لانا نقول لا يصح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في
الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد هذا خلاصة ما استشكل به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية
معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس جزء حقيقة لامتناع الحمل
فيما هو جزء حقيقة بل ما هو جزء الحد وحد الشيء ليس ماهية بل الدال على الماهية فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر
زائد بلا اعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن الماهية غير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي
بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء العينية
المحمولة التي هي اجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة
والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة او لا وبالجملة
مركب من الاجزاء المحمولة وليس المراد من الاجزاء المحمولة هنالك الا تلك ماخوذة لا بشرط فنفس السرير مثلا الخشب
جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ لا بشرط وقيل خشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف
من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد
على ما هو معتبر في تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان
هذا البحث الثاني قد مر ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات في الخارجية متعددة وكل

امتنع

امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على
بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود
واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا
موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي
وهو ان ينضم شيء الى شيء ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب
البيت من اللبنات وتركيب المعجون من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء
عين شيء آخر ويتحد اسمه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي بعينها كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد
كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان ذلك الواحد
الجزئي قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا فقد ينعدم
الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر
ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين احدهما اعني النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم فتركب الجسم من الهيولى والصورة
من هذا القسم قال ولم يحصل البيان بخصوصه في الهيولى الثانية مع صورتها القياس عليها سائر الهيوليات مع
صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل
ولا الكائن في تلك الجزء بعينه نار او ياقوت اما الاول فظ واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في
مادة نهاية نارا ما على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفئ في الزمان الطويل
مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها النوعية من قبيل
القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة
وهكذا الى ان ينتقل الانسان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق
حتى يكون فيه كثرة بالفعل ثم العقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة
له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل له باعتبار آخر واستشهد ذلك بما ذكره
الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحد بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وبامثال ذلك

فيما يدل على ان الهيولى ليس بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين متحاصلتين
فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته
اى صورة الجسم ماهيته التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا مع
كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورة غاية الامر ان العقل ان ينتزع منه امرين مبهما وتحصلا
عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم
في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باى اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب
الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان التمايز بين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اى
ارتباط لكن يمتنع ان يقال ان احدهما هو الآخر بوجه لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه تصيره جنسا
فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتحقق ذلك اجاب بان العلية للذي ليست
من حيث انهما واحد بل الاتصال هذا الواحد كثيرا يتحول العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا حجر في ذلك كما في
المعالج لنفسه وكالهيئة المتنفسة لعوارضها المحوجة لها مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب
المتشابهة الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبارين ولما المركب الغير
المتشابهة الاجزاء كالفرس فلا يتحقق فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم
والغير ذلك فكيف يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان تركبا بان لحم الفرس مثلا موجود واحدا
على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة
في الياقوت متفقة بالحقيقة وفي الفرس مختلفة كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي
يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكثرة الواحدة لفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها
كواكب مختلفة الحقائق واستشهد بقول بهمنيار في التحصيل من ان الاجزاء الحيوان والنبات بالقوة لان
كل ما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس
وهي جوهر مجرد وكيف يتحقق الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد واجاب بمنع لزوم ذلك
اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي بحلله

العقل

العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد والتحيز والحس التي يقتضي تلبسه بان يكون له مقدار
وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد بانه حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض آخر
منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه بان يكون له المقدار والحيز والوضع الى
جوهر مدرك للكليات هو النفس المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته
دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون التحيز والحس كذلك جاز ان ينقلب الا
الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات حتى يخرج ذلك المجرد الذي كان
فيه بالقوة الى الفعل وهذا لا يدل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه الدعوى ورد
عليها قد لخصناه غاية التلخيص وقربناه نهاية التقريب ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا
فلانا ما تصورنا من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين زيد والكاتب
تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين
متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر واما
ثانيا فلان كون صور المواليد في بدو حدوثها باسرها بحيث لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء المتفاوتة حيث
هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء من مجموع الاخلاط وسيأتي فيه كلام في بحث المزاج
واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاحقة
كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا وهو وجوب بقاء المادة مع فساد
الصورة دليل قاطع على تغايرهما للقطع بامتناع اتحادهما معنى مع ما تقرر واما رابعا فلان معنى كون الهيولى
والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الخارج لا
اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الآخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها
مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا باعتبار وبين المركب
ليس بسبب الربط لما في ما نقل عن بعض المحققين بل بسبب انها يصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع
المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة

ولا بين التغاير بين حقيقة ولو بالجملة الكثرة كما في الطبيب المعالج نفسه لا يقال ما ساعدنا القول
باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما او الرجل راسا الى غير ذلك
واما حديث اجزاء الكيفية الواحدة فسياتي وللشان ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد
ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه
لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا كثيرا منها **البحث الثالث** هل يجوز تركب الماهية من امرين متساويين
او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في الشفاء كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس
وانه لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز
من ادلة القائلين بالامتناع وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساوات مانعة منها لعدم الاولوية
والامتناع الدور بتقدير حاجتها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة
وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب
عن الاول ان تركب الماهية من اجزاء العقلية انما هو في رتبة التقرر المتقدمة على رتبة الوجود وهي
متمايزة فيها فلا بد من الحاجة ودعوى الثاني والثالث ان الحاجة في رتبة التقرر غير معقول الا بان لتعين
ولا ابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق والثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون
الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احدى المقولات العرضية التسعة او العلية على اختلاف المذهبين
جنسا لها فلا يكون تركيبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر
مثلا نقول لكل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا كان الجوهر بعضا … الصدق على الجوهر بالمواطات
اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه ومن مخصص ما
والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزء نفسه وهكذا في سائر المفهومات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات
في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل علاقا (؟) قالوا به وانما ادعوا انحصار اجناس العالية في اعدادها
مع امكان وجود الممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل لكن لا نسلم
ان له جزء الجوهر اما جوهر او عرض ثم ان اراد مفهومي الجوهر والعرض وسلم ان الاول يصدق عليه لكن لا نم ان الجوهر

لو كان

لو كان جوهرا لخصوصية ما لزم كون الشيء جزء لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز
ان يكون عرضيا اولا يمانيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون الشيء من الاجناس جنسا لجميع ما
يصدق عليه وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال لو تركب
الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الى اخر كما سياتي في بحث الجواهر وستند
المتاخرين ضعيف ادلة القدماء وقد عرفت وجه الذات عن الاول فهو المعقول واعلم ان الشيخ ذكر في
الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على ماهية المتفقة افرادها هو النوع او المختلفة
افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا الدال على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه
فتميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب
اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المنقوصة الا ابهم وظاهر ابتنائه ذلك
على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح
ان يقال على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء في
جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه به في الشفاء ولما كان كلام الاشارات ونحوه التجويز تركب
الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول المصنف شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصا
للجنس كالحساس النامي مثلا فانه لا يوجد لغير موقف لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على
غير الحيوانات لبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس بما يحصل ويتقوم به نوعا فذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على تقدير الاول فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق من جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله
عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي
لا يصلح الجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه او المساوي هو ما يصلح لتمييزه
ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يحتها ولزم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي

عما يشاركه في الوجود ولا اخص منه
هو ما يصلح لتمييزه ع

من امرين متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصليين وذلك غير مطابق للوجود ولا للاسم
التي بنوا عليها وفق ما ذهبنا اليه غني عن هذه التطويلات التي كاسدة واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس
هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق
عن بعض المشاركات في الوجود ظاهر اقول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل للمهية يجب ان يناسبها وربما
من حيث تميزها وان كان اعم منها لان هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود
لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات
في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فتدبر **المسئلة السادسة** في الكلام في
تشخص المهية اعلم ان المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص نفس ما
تصوره مانعة منها فلا بد فيه من امر زايد هو ما به يمتنع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص وليس
هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقال لها ما به التشخص في سياق الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في
قوام الشخص من حيث هو بل هي عوارض خارجة عن التشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا غير وايضا
ليس شيء منها بحيث يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون
هو شيئا وليس له مهية كلية كالوجود وهو متحد مع المهية في الخارج وزايد عليها في الذهن كالوجود على
ما حققنا من مذهب الحكماء بل كانه شعبة له وانه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي في تعليقاته فهو
نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زايد على الوجود لانه متاخر عنه بالطبع فان الشيء ما لم
يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة فانه لم يكن بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء
الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت
عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع ليرد انه انما
يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو متهم بالفرد ومن يقول
بوجود الطبايع ذلك كما عرفت ولما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا السيد المدققين من ان التشخص انما
بنحو الادراك فلو ادرك المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان كليا

وليس

وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بامر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية
نسبته اليها بالنسبة الفصل الى الجنس نعم ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى الجزئيات
المادية وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابقة لاصول القوم حيث حصروا الممكنات
في مقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع احد ان يذكر شيئا خارجا عنها فيه بحث من التحقيق كيف
ويلزم على هذا ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه متشخصا فيه لا في ذلك كما لا يخفى مع
انكار ذلك في دفع التشنيع من الحكماء ان الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت قطعا هذا بل التحقيق مذهبهم
في علمه الباري شيء آخر يشاهد انه مسلم وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات كلا
ينافي والحق ان التشخص والوجود الخاص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار في الوجود كذلك ذلك اي كل تشخص
مقولة من جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن كما في الوجود بعلم قطعا هذا بيان ان المراد ان كل ما به
جسم لا بد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسا له كما لزم جنسيتها للفصول وهذا الذي ذكرنا
من كون التشخص متحدا مع المهية في الخارج وزايدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قالوا التشخص
من الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا الاول انه لو كان
موجودا لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه وبتبعه وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زايد
على ذاته الا اذا كان له مهية كلية فلا يجب كليته كما في الواجب وفي الوجودات الخاصة مطلقا كما عرفت فيجوز
ان يكون امتياز افراد التشخص بذواتها او يكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها
شيء في العوارض كما سبق اذ وجد ذلك كما في الوجود معا ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود
الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان هذا التشخص
دار والا تسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير
وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص بل علل متقدمات عليها بخلاف التشخصات بالنسبة
الى الحصص الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى مما سلف الثالث
بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثلا زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج وليس هو مفهوم الانسان

[illegible]

مثلا لولا الصدق على عمرو بانه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسبة التعين
فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب منع
ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا ولم لا يكون التشخص كذلك
بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل
ماهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا
في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها
الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط كالاشخاص
تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اي ليس له
وجود في الخارج على حدة بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الماهية
ايضا اعتباريا بذلك المعنى قلت لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب
خصوصيات الهويات لا بحسب الماهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها ومنسوبا اليها بالذات
والى خصوص الهوية التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض بخلاف الماهية الجنسية بالقياس الى
الفصل فان الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة بالذات
منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالين اعني الاستدلال بحمل الشيء
الطبيعة اعني الماهية لا بشرط شيء على الشخص الموجود في الخارج على وجود الكلي في الخارج كما مر سابقا والاستدلال
بجزئية التشخص للشخص الموجود في الخارج على وجود التشخص حيث استقام الاول دون الثاني وظاهر ايضا
مما ذكرنا فساد نظر المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اي من كون نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس
الى الفصل وكون الاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي بهوياتها ظهر ان الموجود في الخارج لا الا الاشخاص

لا بتشخصاتها

واما الطبايع الكلية فهي منتزعة منها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها الى ان يكون الامر الواحد بالتشخص في امكنة
متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته انتقش منه

بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر آنفا من ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه
فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن
مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا موجود في الخارج الا
الاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر فيه فقد يستدل
بما يبتني على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص وبين المدعى بمعنى كون التشخص امرا اعتباريا

من العوارض التشخص

وبينه بمعنى كونه عدميا الشيء ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره وفي الجواب عنه فاذا نظر
اليه اي الى التشخص من التشخصات من حيث هو امر عقلي [illegible] مشاركا الغير من التشخصات فيه
احتمل كونه امرا عقليا مميزا للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص
المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من التشخصات لا محالة وقد يكون شاركه في ذلك
المفهوم فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات على
ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا الشبهة المنتج والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان
مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج المعين بتشخصات كل
واحد منها فلعل المصنف حمل الكلام على التسليم فليتدبر بهذا هو الكلام في التشخص واما ما به التشخص اي
ما بسببه يتشخص الماهية اي ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى يحصل لها التشخص فلا يكون بنفس ذاتها
متمايزة ولا اشياء من الغير فقد يكون نفس الماهية اي حقا لا يحتاج الماهية الى امر ينضم اليها حتى يحصل لها
التشخص بل يكون بنفس ذاتها متمايزة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى
القيام والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية فلا تتكثر اي فلا تكون تلك الماهية متكثرة الافراد
بل يكون منحصرة في نوعها التي قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون تلك الماهية كلية باعتبارها
مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فيكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى
الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن متكثرا انه
سبب التكثر ولا امور المكثرة ما لم يقترن بالشيء لم يكن موجبة لتكثره والمفروض ان المذكور غير مفتقر

المادة التي هي مستند التكثر على الاطلاق كما سياتي بيانه في الشق الثاني فهي مستند الى المادة اي قد يكون
الهيئة محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور كثيرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة
في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة هنا ما يشمل
الموضوع كما لا يخفى وما كان الامور المتكثرة متشخصة متوقفا على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى
الكلي لا يفيد التشخص كما سياتي وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الحاصلة الحالة فيها
فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اي الغير المشترك فيها وهو الوضع
والاين والزمان قال الشيخ في تعليقاته التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشركه فيها غيره
وتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض
وقال الشيخ في تعليقات الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما يكون نسبة معقولة او
نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشترك فيها والنسب المحسوسة نسبة جزئية وما لم يكن محسوسة وهي اما
ان يكون مكانية او وضعية والمكانية مشترك فيها لان المكان لا يخالف مكانا آخر في انه مكان بذاته بل
على المكان بعد ذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف الوضع آخر بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص
زايد على الوضعية لان الوضع ... انما يتم التشخص به اذا لم يختلف
الزمان فكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرة كالعقول المفارقة انتهى والمراد
بالاعراض الخاصة ما هو غير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك
فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زايد على ذاتها كما في المكان وفي المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم
الاشتراك فيه على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني ان كل جزء من اجزاء الزمان غير
مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زايد على ذاته فهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات
فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات متوهما الكون في الزمان والزمان الواحد بعينه يكون ذلك
زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فاما متى كان اصح منها فهو خلاف متى الآخر فان كل واحد منها في

الزمان

بل انما يخالف ... آخر

الزمان عند كون الآخر فيه فالكون في الزمان غير نفس الزمان وانا ايضا كون الواحد في زمان لم يبطل
كون الآخر فيه انتهى وشك ذلك قال لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المشخصات
الغير المشترك فيها هو متى وهو يكون بعدم الاشتراك فيه على الاطلاق بل بالاضافة قلت كون متى
غير مشترك فيه متفرع على تشخص ذلك الواحد بمعناه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من التشخصات
هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخ في تعليقاته انما الوضع يتشخص بذاته فاما
فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان
فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات ويتشخص لا بالذات والمختلفة بالزمان لا بالذات
لها مدخل في تشخص الغير لكونها ما يشترك فيه فان قلت فالتشخص بالذات والذي ينتهي اليه
التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند المصنف تشخص الامور المتكثرة التي هي مادية
المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لابد
كونها متكثرة ايضا لا محالة ولابد من كونها متشخصة والتكثر ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة
للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلتا الجهتين اعني جهتي التكثير والتشخص الى المادة المتشخصة
الاعراض لحصول المطلوب معا لا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد
المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر
الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في
صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض بانه اذا جاز في
ان يمتنع عمومها بتقييد احدهما بالآخر مختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطاير
فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب
عنه محقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على
افراد نقيضه فان تحقق ليس شيء من الافراد العرضية لم يمكن فرض صدق كل من الكليين على
الآخر وذلك يتضمن فرض اشتراك الجميع مثلا لو اختص الطاير الولود بشخص فنقول يمكن فرض

الطاير على جميع افراد الولود هذا الفرض يقتضي فرض صدق الطاير الولود على تلك الافراد وكذا يمكن
فرض صدق الولود على جميع افراد الطاير وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه
متحد الوجود مع الشخص ومقرونا بالاعراض المشخصة ليس كذلك بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية
موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا يحتمل لتوهم ارادته وقد يقال ان المراد بالعقلي ما يحصل في العقل
والجزئي ما يحصل في الحس لا المقابل للطبيعي والمنطقي وفايدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله
ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس
ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا لا يرد عليه الاعتراض المذكور
فتدبر قوله والتميز تغاير التشخص ولبيان المغايرة قال ويجوز ان يكون اشتراك كل من الشيئين بالآخر ان
يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في طاير الولود
فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالآخر
بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان التقييد الكلي بالكلي
لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى
المشارك وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون ايضا متميزا
فيتميز والتشخص المذكور تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم والخصوص
من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا ويجتمعان في التشخص الذي اعتبر مشاركته مع غيره
في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركته في التشخص مع غيره في مفهوم من
المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفس الامر مشاركا له في المفهومات العامة كالوجود بل
يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان
كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان الشيء في النسب بين الكليات وان كان
اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ الها بحسب الاعتبار يحمله

النسبة

النسبة بينهما بحسبه كما فيما نحن فيه ولو لم تطابق في كلام العقل فيما سبق **المسئلة السابعة** في احوال
الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنهما
في مباحثها وهما اوليا التصور لا يمكن ان يعرفا تعريفا صناعيا غير دوري قال الشيخ في الشفا الذي يصعب
الآن علينا تحقيقه ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد هو الذي لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد
هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان يحد بالواحد لان
الكثرة مؤسسة ووجودها وماهيتها على ذلك وما يقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا
الوحدة في حد الكثرة ثم قال وعسى ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديهيا فحق احوال
الوحدة انها مغايرة للتشخص لان المصنف لما تقدم الكلام في التشخص الحق الوحدة به لبيان المغايرة الى
التشخص فقال والتشخص تغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها
من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظاهر وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو
كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير
اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزءا للموضوع بل بان يكون قيدا
له خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه
واحد وان صدق عليه من حيث جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود
اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافات بين الكثرة والوحدة
والمنافات يستلزم مغايرة ما يتصف بها في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة
منافات فليس كذلك كما سيأتي وان اريد ان بينهما منافات في الجملة فعدم تحقق المنافات في الجملة بين
الكثرة والوجود ممنوع ثم بين ان الوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وتساوقه اي تساوق الوحدة
والوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة
كما ليست بواحدة ونحو انه وصف الكثرة لا يابى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير
مجتمعة واما الاشكال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط

الواحد عدداً ما او اتحاد الجسمين آخر من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه اباه ويلزم ذلك
لو لا وجود المادة فانا مع القول بهما فالوحدة الزايلة هي وحدة الصورة الزايلة وكانت وحدتها لذاتها
والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض ولا شبهة ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته هذا ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفا الذي يجب علينا الآن
تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا
في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدء الكثرة ومنه وجودها
وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هي المجتمع
من وحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ
لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد
ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا
الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة
من الامور التي تتصورها بديهيا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدء لتصورها عقلي بل
ان كان ولا بد فخياليا ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا وههنا لك ياخذ الوحدة متصورة بذاتها
الخيال ليومي المعقول عندنا لا نتصور حاضرا في النفس فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه
كثرة ولو اعلموا ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عنده تابد يا الذي تتابد هذه لا اجزاء وليس هو مبنية
عليه لسلب هذا عنه انتهى والمقصد الشارح المحقق بقوله وقد لا يمكن تعريفهما اي الوحدة الا باعتبار
الالفاظ هي والكثرة عند العقل والخيال متساويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام اما الوحدة اعرف
عند الخيال فهذا هو المراد من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة متساويتان بالتسوية الاعرفية
عند العقل والخيال فياخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وياخذ كثرة الاعرفية عند الخيال ثم انه اعترض
عليه بان الوحدة والكثرة اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يدركهما الا العقل وان اخذتا من حيث

هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احديهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات
هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلاتها فتدرك اولا بالآلات
جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في
ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون
اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها واحدهما من المرتسم في الآلاتها واذا كان المرتسم في الالة اقرب منها واعرف
عندها من حيث هي ماخوذة مع الالة فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي
انه قد يرتسم في ذات النفس صورة كلية كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك تلك
الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروضة للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة في الالة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بما ارتسم في الخيال واقول ان
في الكثرة تفصيلا تعين عن تصورها وملاحظتها كلها اعني منفصلة الخيال فتلك الكليات الكثيرة
المرتسمة في النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا تيسر ذلك الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة
فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس او في الخيال
وذلك ظاهر بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال ومقصوده ان الكثرة لكونها
خياليا لا يحتاج الى ترجمة اصلا ولهذا قال بتخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه لفظي
يفيد المعنى حاصلا في النفس بذاته غير حاضر عندها لكونه مستولى عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى
بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدواني من ان التعقل العرفي انما هو العلم الاجمالي المستفاد
من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد
من غير اشتماله على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص
الى غير ذلك يعني ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة
فيرد عليه ان حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو مدرك

لكثرة معروض للوحدة ايضا بحجة لا بل الوحدة ايضا مدركة بالخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره السيد قدس من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال بحسب الاغلب يدرك المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كلا بل المؤلف اولا فاتاله من حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة امرا عينيا زائدا على الماهية بحسب الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هي من قوله المعقولات وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها ولعل المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودها في الاعيان حيث قال في الهيات الشفاء العدد وله وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق فانا قد بينا ان الواحد لا يتجرد عن الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان الموجودات اعداد فذلك امر لا يشك فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا تقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها اي مفنيتها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضايف فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا حلت في موضوع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا بالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان وحداتها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما سيأتي وليس بينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني الوحدة الموضوع بالعدد دليلا

على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي في تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وكيف يكون مهية الملكة في العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات يجتمع وكذا ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلعل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان ليس انما تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما يكون اللاشي وبين ما لا يعقل مهيته الا بالقياس الى شي منهما وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخرى فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة وكانا متكافئين في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الشفاء واما ما يقال في التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما مع قطع النظر عن كون احديهما علة للاخرى او مكيالا لها جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسايط بقي التنافي بينهما فهو ممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك الوسايط يرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل يكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشي منهما اذ ليس محمولا عليهما الا بالمواطات ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير وهو نسبتين

فكونهما مشاركة التدبير كانت من قبيل الاتحاد في المطلق المجرد الذي سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين
فكونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او معارضة لها واما اذا اعتبرت بين النسبتين
في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما يشعر ثم ان سلب قسمة
جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابليهما وتسمية التقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المص
والمتاخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضا لموضوعها او محمولا او موضوعا
بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام
الواحد بالذات حيث قال في الالهيات الشفاء ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة
فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد
بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال لشيء تقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك
اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان
في موضوع كقولنا ان الطبيب هو وابن عبد الله واحد اذا عرضا ان كان شيئا واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض
واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه
واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو
بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان والمدينة عند الملك واحدة فان هاتين
حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة
والمدينة بما هو وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض
انتهى ثم ان في كون وحدة النسبتين من القسم المقابل لاعتبار الا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية
ولا عارضية على ما ذكره بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو
التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول ولو سلم ان المراد من النسبة هنا هو التعلق
الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما

انما هو في التدبير بل كونهما تعلقا خاصا من شانه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان
ان اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا فلا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما
في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين الكائنات
لمهيتهما او لازم من ذاتيا انما فتدخل في وحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان كانت لامر
خارج فيدخل في الواحد بالعرض على تقدير مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما من اقسام الواحد
بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة هنا ما يقال له الواحد بالنظر الى
حاله لا بالنظر الى وحدة امر اخر وهي قد يكون عارضة لكثير كالبياض للقطن والثلج وقد يكون مقومة
كجنس الانسان والفرس وقد يكون ذات الكثير لا من حيث هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قولك الواحد
وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حال ذاته
ذاته المتصل وكذا قول الواحد بالنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة عروض التناسب لهما
لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فيكون جهة الوحدة ذاتهما
لا من حيث الكثرة ولذلك عدها الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه تامل فان الشيخ قال
والحق المتصل واما الاشياء الكثيرة العدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينهما في
معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبته او في محمول لغير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس او بالنوع
من الواحد بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحد
وان النسبة محمول وانها غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال الظاهر من
كلام المص انه ارادوا بالمقوم ما هو المتبادر منها ولذلك حصرت ما قومت جهة الوحدة في
اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما يكون جهة
الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار اليه هنا القسم
بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير مناسب على ان ذلك لا
يرفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ لخلافه على التوجيه المشهور اذ قيل فيه لان اتصاف جهة الكثرة

بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور
بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من جهة التدبير على
طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورد وهو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام
باسرها عرضية لكونه بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس
كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنس وهكذا في ذلك الا في سائر الاقسام جهة
الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلاف هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون
الاتصاف فيه بالتبع بخلاف غيرها هذا ثم انه لا يخفى ما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية
اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من جملة اقسام
الواحد بالذات المراد به كما صرح به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد
بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان تصير واحدا بالعدد وذلك كالماء الكثير حيث
هو كثرة واحدة بالنوع وذلك اذ هو واحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات ذلك العدد
الكثير ان يتحد فتصير موضوعا واحدا بوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس
بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة
كان هناك موضوعات المتعدد واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض المحمول عليهما او محمولات
عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما او هو خارج عنهما
محمول عليهما وهذا هو معنى العارض قال الشارح القديم والاول يعني المحمولات العارضة لموضوع واحد
كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان
والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما قال والتقريب على هذا الوجه احسن وان
يحمل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز قال المحقق الشريف لا احسن وهذا التقريب لانه جعل الاتحاد بالموضوع قسما آخر
وهذا التقريب يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول اذ حاصله ان مفهومي الكاتب

والضاحك

والضاحك مشتركان في ان كلا منهما محمول على الانسان فهما متحدان في موضوع بلا اشتباه وما توهمه من
ان الانسان لا يقال له انه عارض الكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق
في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك
فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد بهذا المجموع قوله عارضة لموضوع وما تحمل
اي معروضة لمحمول صفة المجموع قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف
شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة لموضوع وعكس اليه فقط وجعل الشارح القديم
عكس المجموع قوله محمولات عارضة لموضوع معطوفا عليه اي وموضوعات معروضة لمحمول وحده رد
لفظ موضوعات وحملها على زيادة الناسخ ورده المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت
جهة الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان او نوعية
كوحدة زيد وعمرو في الانسان او فصلية كوحدتهما في الناطق وقد تتغاير معروضاهما اي قد
يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو على اقسام قال الشيخ الواحد بالعدد لا شك انه
غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب
ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعة
التي عرض لها الوحدة بتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد
فانه قد يصير المياه مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من
وجه آخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث هو انسان
اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون
فهو على قسمين لانه اما ان يكون موجودا له مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون ذلك
الطبيعة هو الوضع ومناسب الوضع فيكون النقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة
اخرى فان العقل له وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه
فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود

بوضع وليس ينقسم في طبيعة ولا في جهة اخرى واما الذى لا يكون هناك طبيعة اخرى فلتنفس الوحدة
التي هي مبدء العدد اعني التي هي مبدء العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار المجموع مبدء العدد فان هذه
الاصناف من الوحدة مما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية او زمانية وبعيد
ان القسم الذي يتكثر ذو ما من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال يعني ذلك ان
يكون بكثرة في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ودون ذلك ان يكون
بكثرة في طبيعة اما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها او ذلك هو الجسم البسيط كالماء فان هذا
الماء واحد بالعدد وماء وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة السبب الذي
هو المقدار انتهى قول المص فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق اشار ان
الى الوحدة التي هي مبدء العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر
عنها بالوحدة مطلقة من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة والخط او غير ذلك فاضافة موضوع
المجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون للموضوع هو نفس
مفهوم عدم الانقسام الكلي لما يعلم ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله الا
نقطة اي ان كان له مفهوم زايد ذو وضع اي وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان
له مفهوم زايد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزايد ذا وضع فذلك الموضوع
نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون
تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارقا ان لم يكن ذا وضع
اشارة الى قول الشيخ واما الا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا
انما يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعة التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد
والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل
القسمة باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعة التي
عرض لها الوحدة بعد ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون بكثرة

في الطبيعة

في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا
قول الشيخ ومن ذلك ما يكون بكثرة في طبيعة اما لها الوحدة المعدة للتكثير بسبب غير نفسها وذلك
هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط هنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت
او جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى
المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام
التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم
المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة
التي عرض له الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد الى انقسم
نفس وبدن واعلم ان تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم البسيط ليس لحصر فيه بل ينقسم الى البسيط
والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار او في محله حلول
سريان وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على
ما تحته كما مر في كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما
من الواحد بالجنس وتيه وفي الواحد بالفصل تتفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد وكل مرتبة
من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل
افرادا اذ من الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والواحد
بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى منها بالعرض العام وكذا ذلك اولى من الوحدة
العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد ازيد منها في ما دونه والهوهو
مركب جعل اسما معرفا باللام والمراد به الحمل الايجابي مواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة
في الانقسام الى الاقسام فكما ان لجهة الوحدة لما هو معروضها او عارضه فكذا لجهة هو هو
فجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فالمتحد ان
في التشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة

اولى من البعض بالوحدة كل بعض افراد الكل اولى بالحملية من البعض فان قيل على الاول فيكون
انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام الوحدة
وكذا كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه فاى
فايدة للتعرض بخصوص هو هو وايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية وانقسامها مع كونها غير
مندرجة في هو هو غير ملايم واجيب بان الهو هو اتحاد ما فاشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوايده ان لا يتوهم ان الهو هو
مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتبادر تخصيص هو هو بالاتحاد فلا
يقال زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والا لعدم جريانهم
في الوحدة المحضة من غير كثرة معها لعدم الملايمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة التشخصية
من غير اعتبار جهة الكثرة لكن يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك
والوحدة في الوصف العرضي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فوحدة النوع يسمى
مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة
والاطراف مطابقة والاتحاد هو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء آخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء آخر بطريق
الاستحالة وهو ان يتعرى عن الصابر شيء ويصاب اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء والاسود
ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل
في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو محال والدليل الذي نبه عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما
اثنان لا واحد وان فنى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما
كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد هذا ما ظهر وورد منع الانحصار في
الشقوق الثالثة عليه لظهور الاحتمال انه لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا بل كان هناك
صيرورة احدهما بعينه الآخر وظاهر انه مغاير لكل واحد من تلك الشقوق وقد تقرر المنع بانا لا نم

انهما

انهما لو كانا موجودين لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد
هو نفس الوجودين قبل الاتحاد فقد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود
الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الوجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا
ووجودا والحق ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه
المصنف في شرح الاشارات وصرح به المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز معنى المتنازع فيه من بين
المعاني المختلفة ليلتفت اليه الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للخلط
والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد
ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع
اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان
كل منهما متميزا عن الآخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا وان لم يبق فقد زال
تميز مخصوص بزوال التميز عند زوال التميز فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وفناء لهما
وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال هي هي مناف الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد
هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر
وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بانه للمانع ان يقول
تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لا بشخصه التميز لا لذاته فاذا زالت زال مع بقاء ذاته متصفة
بالوحدة هذا اذا ابطل الاتحاد فالهو هو الذي هو الاتحاد مما لا يستدعي جهتي التغاير
والاتحاد على ما سبق في بحث الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال ويوجد فيه
واحد والوحدة لا انفصال فيها الا وحدات كذا في الشفاء قال المحقق الشريف ومنهم من قال
العدد ما يقع بحسب العد فيجعل الوحدة عددا لوقوعها في العدد فهي عنده عدد في نفسها وبعده
لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيته المتساوي القرب منه
خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد متساويا للكم المتصل والنزاع لفظي انتهى وقد بيناه في

ومقدمنا فتشبث في دخولها تحت العدد لذلك يقال اعددت ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يقال
عددته فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه
عددا اجيب بانه وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما مع السلب في جواب كم فانه
يقال في جواب كم رجلا في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدء للعدد المتقوم بها لا غير اي كالفردها
يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي يبلغ مجموعها ذلك العدد من الاعداد التي تحته
فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة الى غير
ذلك من الاعداد التي تحتها فقال ارسطو على ما نقل في الشفا لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل
هو ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن
هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شئ منها ذاتيا لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس
باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان تتقوم بكل منها وهو ممتنع
لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشئ عن
ذاته بل استغنائه عنه وحاجته اليه معا واما ان تتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا محال
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد
اجيب بالمنع بل هو متعين باعتبار انه لازم على كل حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولي فاذا فرض
ان التقوم الاولي للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال ان تقومها الاولي من الوحدات
حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان التقوم من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ
ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الوحدات مشتملة على هيئتها
لا يفيد ترجيحها والقول بانه لما كان الوحدات في تقومها لم يكن الصور تلك الاعداد مدخل في
يرجع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقائق مختلفة كما
سيأتي ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من السبعة والثلثة فان
اردناها باعتبار صورتهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين دون خصوصيتي الستة

والاربعة

والاربعة مثلا مع تحققها ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح وان اردناها الاعتبار صورتيهما بل باعتبار
احادهما كان تقومهما من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انهما متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات
فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لا انه يقال انها متقومة
من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الالهيات الشفا وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو
ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد تذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخ اما ان يحد العدد من غير
ان يشار الى حال تركيبه مما ركب منه بل بخاصته من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حده من
جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عددين دون اخر مثلا ان يجعل
العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها
باحدهما افضل من الاخرى وهي بما هي عشرة هويتها واحدة ومع ان يكون هويتها واحدة وما يدل على
هويتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كل فرد منها ليس بهذا اولى بذلك بل بما قلنا
ويكون اذا كان ذلك قد كان لها التركيب من خمسة وخمسة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما
لذلك وتابعا له فيكون بهذه رسوما لها وان اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي
نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم اللاهو ليس من العدد وذلك
لان الاثنين هو الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول كما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد
فكذلك الاثنين التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال وكان العدد كثرة مركبة من احاد اقلها ثلثة ولان
الاثنين لا يخ انه كانت عدد اما ان يكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فيعدها غير
الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه
الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد لا يصير بها فرد او نوع بل لانها لا ينفصل منها
الى وحدات كذلك اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان
اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او ازيد من واحد وقد جرت عادتهم بذلك
وكلا يقالون انه لا يوجد نوع ليس بعدد وانه يوجد فرد ليس بعدد كما فرض عليهم ان يدل على مطلب

نوع ليس بعدد اذا وجد وانفرد ليس بعدد وليسوا الشرطون في الاول العدد مهمان لا يكون لا نصف له
مط بل لا نصف له عددا من حيث هو اول دانما يسمون بالاول انه غير مركب من عدد وانما يعني بالعدد
ما فيه انفصال ويوجد فيه وحدة فالاثنان هو اول العدد وهو النهاية في القلة في العدد فلا ينتهي
العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى تتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق لان كل نوع من تلك الانواع يختص
بخواص وآثار تخصه ومنشأها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الآثار غير الآثار المشترك
بين مراتب كثيرة من الاعداد فاذن لكل واحد من انواع الاعداد حقيقة تخصه وكل واحد منها امر
اعتباري يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسبه اي بحسب ذلك النوع من
العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مراتب او رابع مراتب الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية
الواحد والكثرة والوحدة قد يعرض لذاتها فيقال واحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها فيقال عشرة
واحدة و[illegible] بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر وقد تعرض لها شركة فيقال وحدة
زيد بشار لوحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز منها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو وكما اشار
اليه بقوله فتخصيص اي الوحدة المطلقة المشتركة فيها بالمشهوري اي بما اضيف اليه الوحدة
كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة ويجيء ان معروض الاضافة
يسمى مضافا مشهوريا وهذا احسن ما قيل في توجيهه وكذا المقابل اي الكثرة ايضا فيعرض لها شركة
فتخصيص لمضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس التميز
منها باضافتها الى معروضها فتضايف اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة
له وثانيهما باعتبار انها عرض حال فيه ولا شبهة في كونها اضافيين وكذا مقابلها الذي هو الكثرة
بثالث اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان
لها ايضا تلك الاضافات الثلثة ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة
من التقابل وهو كون المتقابلين على ما وقع في بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما
في موضوع واحد من الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على

على الشيء خارجا مع امتناع اجتماعهما او بقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد
والحلاوة ويدخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في اثنين وبقيد وحدة الجهة مثل الابوة والنبوة الاجتماع
المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد
غير بعض منه لصدقه على المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف
هو المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على
ما صرحوا به الا ان يرتكب كون التضايف في تقسيم المتقابلين اليه قيد المنقسم لا قسيما ويكون
القسيم هو المتقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال بان ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما
التخالف دون الآخر على ما قيل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو في الايجاب
راجع الى القول اي الوجود اللفظي والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب
بسيان لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة وهذا
اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضه اي بعض التقابل يختص بالقول من
حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات تتعاقب فيه وكل يخص
شيئا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع ولا بعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح
في اعتبارية كل من الايجاب والسلب ووجه تخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا اول
الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل
السلب والايجاب مأخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب ثم يكون
السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانها معتبرة في الثاني دون الاول
وهذا القول ان اعتبر في التقابل بحسب شخصه في وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة
المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب عرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قوله
مطلقا سواء كان بحسب شخصه في وقت كالمرأة او [illegible] او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد
كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه او كالاكوسج لعقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه

البعيد عن الجسم اللطيف الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة
اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان فان تشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف
كالسواد والبياض فحقيقيان والا وان لم تشترط فمشهوريان كالحمرة والصفرة على ما هو لك فالتضاد
الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله وربما اكثر هو وما قبله
في التحقيق والمشهور تعدد ابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين المتقابلين اما وجوديان او لا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون
احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم وملكة والا
فسلب وايجاب هذا هو لك فظاهره بناؤه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والاخر
عدميا فنبه عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطلق المتاخرون
على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى يصدق رفع العمى وسلبه اعم
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية فان قيل ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون
وجوديا او اما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملها كما يقال المتقابلان اذا كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في
السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل
السلب والايجاب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف
والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه بان عدم اللازم عن محل تقابل الملزوم مثلا ذلك المحل
وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي
وقد بين بعض المحققين بيان ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف
اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى وكالامتناع واللاامتناع واما مضاف الى الغير كاللاسواد واللابياض
اما المطلق فلا تقابل بنفسه وهو ظاهر كالمضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا تقابل المضاف الى
غير العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكونه لازما يكون

احد

احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا لكون ذلك الاخر بديله فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف
وجودي او بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ودفعه فان قيل لم لا يتحقق عدم اضافة احد
العدمين الى الاخر بجواز ان يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فلا تمتنع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو
كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة
فلا لان العدم والملكة يرتفعان لكونهما العدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيها اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لانه
عدم الحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول على
التقديرين فلا تصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف العدمان اجيب بان التقابل في مثل
هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما
تقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض
والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فانه
التقابل بينهما انما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون
بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم ما
حيث كان الاول مقابلة بالذات الا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض
باعتبار ان وجود الملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا
ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ في الهيات
الشفا بان التقابل بين الاضداد ليس تقابلا لكل ذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى فلا يكون الا لاجل العدم
انما هو لاجل ان ذلك انتهاء في حد نفسها وحد فصلها بما نع عن الاجتماع ومعاند وهذا صريح في ان
مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما عدم الاخر ليكون بالعرض مقابلة عدم

اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان مرادهم
بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما لما له الاخر فيكون العدميان في هذه الصورة داخلين
في الوجوديين ففي غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مر ولا يكون التخصيص المصير لكونهما وجوديين مصرحا الا
بحثي واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع
واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات والليس واللاليس كالفرس
واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك
زيد فرس وزيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في
الموضوع او لا فان شيئا منها ليس هو الاخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بوصف بهما على سبيل
الاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا من حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما
يجري مجريهما والقسم الاول هو تقابل اول ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع
فحمل حال الامور التي تخبر ان تقع في عام او خاص يكون موجودة فيه بالقوة معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم
للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام حقيقية
واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدى فيكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في
العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق
وبحسب ساير العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم
وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط واما
ساير الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين في
بل متى كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجه المذكور للعدمي كانا كلاهما وجوديين في الجملة في
ساير العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص في وقته بل
جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة وما كان ما ذكر في قاطيغورياس
الشيخ انما ذكر للمبتدى اكتفى المبتدى اكتفى له بالشك ولم يكلف ما يدق من الفروق كان ذلك اصطلاحا به

وصح

وصرح ايضا بان المشهوري من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس
والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقا للشيخ من ان
المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجد في كلام الشيخ بل هو متبادر من كلامه فيه
كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد
والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى عنهما
فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط الالوان يخلو الموضوع عنهما اليها
ورب خلو عنهما الى العدم بان يصير مشفا فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير اثبات واسطة خلطية
وقال في الهيات الشفا المتوسط بالحقيقة الذي يصح انه يخالف يتساويان في يجب ان يكون الانتقال
اليه اولا في التغير الى الصرف فان الاسود لذلك يصير اغبر ثم [illegible] ولا يتم بعض انتهى ويظهر منه ان التقابل
بين الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط انما هو على الاطراف كما حققه
المحقق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الاخر الذي هو
اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك الوسط الاخر سواد
بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما
الطرفان والمتاخرون على ما لم يتفطنوا الى ذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد اقسام الاربعة
المنحصرة فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبره ولا الحقيقي وانه اذا اريد الحقيقي يوجد قسم
خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة
والصفرة تقابلا لا على التقابل الذي هو باعتبار اشتمالها على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما
وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لا يكون التفاوت بينها باعتبار قرب احدها الى البياض والاخر الى
السواد ويحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مبرهن عليها لا تقوم لها في الحصر ولا ترخ في
في النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين
لان في اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم

لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين في سائر اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح
الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم يعم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو المقصود
من قوله وفيما اكثرهم وما قبله في الحقيقي والمشهور فهذا دليل على ان مراد المص من المشهور من
التضاد ليس ما هو المشهور مما ذكر في قاطيغورياس فليتدبر ثم اعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب
قد يؤخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا قضيتين موجبة وسالبة فيكون موضوعهما اعني موضوعي
القضية الموجبة كقولك زيد جالس زيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس ليس
بجالس ليس ما هو زيد وقد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما
نفس القضية فانها هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او السلب فيقال سالبة كما
صرح به الشيخ في قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا
كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بنقيضين لكونهما كاذبين بل
هما متضادان كما صرح به الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد
يؤخذ بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كالافرس ومعناه لا وجود الفرس كما ان المركب منه هو
سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فمعناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب
والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه وموضوعهما نفس الشيء وهذا اذا اعتبر السلب بالبساطة في
الذي هو من التقابل المنقسم الى الاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرناها في تقابل النفي
والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كالافرس هو رفع مفهوم الفرس لا
رفع وجوده وهذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقدة لحل شكوك قيلت في التقابل بما يخصه لقائل ان
يقول الحرارة وحدها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فقط انما يعرض لها بالقياس الى البرودة وهي اذا
اخذت بالقياس الى البرودة ضد كانت مضافة فهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كل قسم
له تحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا فيكون الحرارة من حيث هي
حرارة قيد للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد مرة اخرى فيكون مضافة الى البرودة فيكون الحرارة

فيكون

فيكون نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى التضايف اذ ليس
احدهما معقول الماهية بالقياس الى الاخر فاذا الموضوع في حال الضدية شيء والموضوع في حال الاضافة
شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال وههنا اشكال اخر هو
ان التقابل من حيث تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا مع سواء كان
دخولا تحت الجنس او نحوه كما يكون تحت معان ليست اجناسا او لكنها لوازم او مشككات ثم
اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلان يعرض له الاضافة وليست في هويتها بعضا فان كل
تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان التضاد من التقابل
وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا وكذا الملكة والعدم من المضاف ولو
كان المضاف امرا مقولا على التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين فيهما متضايفان مطلقا لا بشرط
الحاق انهما كذلك من حيث هما بحال لكن ليس كل متضايف فهو متقابل فكل متضاد وكل عدم وملكة
وليس كل متقابل من المضاف فليس اذ المتضايفين اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل متقابل
مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما هو طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص هو
ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر يخصه فيمنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ
والاشكال الثاني فجوابه انا المصنف تعرض لمعنى ليدرج تحته اي تحت التضايف الجنس اي التقابل بل
وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون
معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار تعارض وهو النظر اليه
من حيث هو متقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله
واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايفين ماهية انه معقول
بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه الماهية ان يكون متقابلا ليس انها متقومة بهذا فانه ليس هذا
من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن او لا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهية مقولة بالقياس
الى غيره واذا حصل الشيء متضايفا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية تشترط فيها ثم

مضاف
كل متقابل من حيث هو متقابل وبين
قولنا كل متقابل

غير وجودية بين المتقابلين وبين الاشياء التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير المتضايفين من الاقسام
وغيرها ايضا وانما خص بالمتضايفين على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قول الشيخ معقوليته اي مفهوم
التقابل عليها اي على اقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما سياتي من نفي التشكيك في
الذاتيات وسواء في ذلك الاعتباريات وغيرها ولما بين مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله
واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في التقابل السلب فان المنافاة في الايجاب التي هي
حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافات بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانها انما هي
لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل
منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد
من التضايف وذلك ظاهر وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه
اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى المتضايفين فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال وتقابل السلب
اي لتقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء
كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن المراد
المعنى الاعم ولذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة
المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل اي في
القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم اي عمرو وليس بقائم و زيد كاتب و زيد ليس
بشاعر و زيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا و زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق
للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرقا للبصر بشرط كونه اسود و زيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي
اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي
التي موضوعها شخص معين جزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي
قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فيشترط تاسع هو الاختلاف

فيه

فيه اي الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز
كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتين قد تصدقان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فليستا بنقيضتين فان التناقض في
القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط الشرائط الثمان
انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف ايضا فانه لولا
الاختلاف في الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع
تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان
وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما
صدقا ولا كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة
والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية
متناقضين فيها وكذا المطلقة العامة والدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانه
حيثية كان نعم يعرف بالشرط والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة
من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون
من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا او بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا او بالعكس ولان رفع الضرورة لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس
علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه من اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية والمحصورة
تناقض بعضها بعضا ويكون تحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت
محصورة الشرائط التسع لان التناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرائط يكفي اعتبارها مع كون القضايا
مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها بانه
قال التناقض القضايا شرائط يتحقق فيها مع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة
فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا تقرير ذلك اعتبارهم في الازمنة شرائط

الاشراط بحسب الكمية والكيفية بل هو تمام اشتراطهم شرايط بحسب الجهات في المختلفات كذا قال المحقق الشريف
واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول بل الى وحدة واحدة هي وحدة
النسبة فلا اختلاف فيها الا بجهة باختلاف الموضوع او المحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان غرضهم
عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط وتظن في قضيتين مثل قولنا
الجزء سكر مع قولنا الجزء ليس بسكر انهما متناقضان للتسلط عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل ولا
نظاهران نقيض القضية رفعها بعينها بان ينفي عين ما ثبت فيها كيف ما كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرايط
ولما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا
عند ارتفاعها اولوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المتناقضات قضايا محصلة مضبوطة
وبهذا استعمالها في العكوس كالاقيسة والمطالب العلمية ولما قال الثمان لا يغني من اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة لا تنافيها القضية الذهنية ولو كان على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى في
احمق الذهني ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى
بسلب الاتحاد الذهني وكذا بالحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي اي بالحمل الذاتي الاولي
والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة
مشروطة بتلك الوحدات خفية ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فيجعل محمولا في القضايا
سميت القضية معدولة وظاهر هذا الكلام مبني على ما نقله بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون
محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولنا زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا ان الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم
شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي
اضيف اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب
عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد الشيخ من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له

سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد يطلق على ما يقابل الايجاب كما في الاعدام يعرف بكلا نقيها
وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على النقيض المذكور وهو تقابل
الوجود بهذا اي للموجبة المحصلة ضد فالامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في
زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذب بالامكان عدم الموضوع فيكذب بان معا الاستدلال على
الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في التضاد احد الضدين بعينه كالثلج للبياض
او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان تخلو عنهما الا الى متوسط
بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وعند الاتصاف بالوسط اي بان تخلو عنهما او يتصف
سواء عبر عنه باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا
عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم للفلك لا خفيف ولا ثقيل
انه لم يوجد اتصافه بحالة متوسطة ولا تعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قاله الشيخ في الهيات
الشفاء ولما كان جعل جلها غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين امرين اثنين فذلك لان
التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من
جهة واحدة هو صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات فيكون ذلك
من التضاد لا وجها واحدا فيمتنع ان ضد الواحد واحد وهو اي التضاد بل التقابل الذي هو القسم
للاربعة ومنفي للاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قال في الهيات الشفاء لا يشار الى التضاد
بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فتنقض تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة
المتغايرات التي يختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل التضاد ان يجتمع في
موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس في الموضوع فمنها ما يكون للموضوع
الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل ان لا في غيرها حتى يعرض له احدهما
فان من اجل ما يخلو عنه الشيء واذا اعتبرنا ذاته وليس كله في استحالة الحار الى البارد وما كان الضد
يكون في الجنس فلابد ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون الالف

بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ ليس شيء من الاجناس العالية متضادا فيجب ان يكون الاضداد
الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد متفقة بالفصل ومثل
السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى وبالجملة فمستند الحكمين انما هو الاستقراء
ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا
الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما جنسيهما الفضيلة والرذيلة ايضا
مضادة للتهور والجبن فيكون الشيء الواحد ضدان وهذا ينافي الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه
بقوله واما الخير والشر فلنا بالحقيقة اجناسا عالية ولا بالخير بل لعل بمعنى متواطئ فيه ولا بالشر ومع ذلك
فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما
الوحدة والكلام ولما مثال ذلك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المعقول او غير
ذلك فليست انواعا للخير والشر وتنبيه ان يكون اهل الظاهر من النظر عهد اوائل الاشياء التي هي متضادة
لها اجناس قريبة يدخل فيها وطبيعة منها موافقة المحاسة او العقل وطبيعة مخالفة كان لها
فالتفطوا منها معنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنس الطبيعة والاخرى طبيعة اخرى وليس
الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة
قال واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوجه فيه
فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون
رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين
للمذوقات بل لوازم او بحسب اعتبارات يلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما
المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فتقابل اللاشجاعة
اللاشجاعة كالجبن والتهور والجبن فانما صارت الشجاعة التهور فانما تضاد لا الطبيعة ذاتها بل لما
لعارض فيها وهو انه من محمودة وفضيلة وموافقة وذلك مذموم ورذيلة وضار ويعمل الجبن
واصل دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجبن يشترك بينهما فله

التضاد من جهة والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد
والنوع ان يجعل الجنس والفصل واحد فيهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتمايز
انما هو بحسب المفهوم والتضاد والتقابل انما هو من احكام الوجود ومرجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول
بعينه تضاد الانواع في الواقع ايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع بدخول الانواع تحته فليتدبر

الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل **المسئلة** الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى
الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له
قال المحقق الشريف هذا التعريف بظاهره لا يتناول العلة المادية او الصورية او الغائية وصدقها اذ لا
صدور منها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر وحينئذ كان تقسيمها
اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وقال
بظاهره كما انه تاويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به ايضا قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور
على ما يعم الصدور والوجود سواء كان بالتاثير او بدونه بناء على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر
عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير والمادية والصورية يصدر عن كل منهما التقوم ويمكن
ايضا ان يقال هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على
كل من العلل فانه يصدق مثلا على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها
كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل ذلك لان الصدور في الاول يمكن باعتبار المنضم لا المنضم اليه
وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك ويمكن ايضا ان يقال ان هذا التعريف للفاعل واما
تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثلا ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء
بانضمامه اليه امر ويكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية تقسيما لمطلق العلة المعرف بعض افرادها صريحا وبعضها مقايسة وتؤيد هذا التوجيه
ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء بعينه في وجوده وبالمعلول ما يحتاج
هو الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال

او بانضمام الغير اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ الخفيفة لكون العلية والمعلولية
بمعنى التاثير والتاثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما بعينها ان علية
الفاعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفاتها لكن اسلوب كلام الشارح العلامة
يؤيد كون التعريف فيرد لعليه مصرحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشي الى غيره بديهي فالمحتاج
اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا
يرفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشي
ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشي معها
بالفعل وهي العلة الصورية والا فبالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشي
وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويختص الاوليان باسم علة الماهية لان الشي يفتقر
اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل ويختص الاخريان باسم
علة الوجود لان الشي يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما قال وتمام هذا الكلام ببيان امور
الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لا انه دليل على انحصار الخارج فيما به الشي وما لاجله الشي
سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما ينسب اليهما من كل
الصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات
في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشي وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية
بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المص وقد صرح هو
ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكر من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق
لكلام ابن سينا اولى من اعتبار في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة او الحقها العقل يكون وجود
المعلول بالفعل لا معها بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة
فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون
الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشي معه بالفعل اشبه والمادة ما يكون الوجود معه

بالقوة

بالقوة في الجملة فمع لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول
بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفات جمعا
ومنعا فلا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان التابع اظهر الخامس ان حصر الجزء
في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق
تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة في المجردات
الاعتبار وهذا انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون
للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط
ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد المعلول الى العلة
المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود
ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو
العلة الفاعلية بكليتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التاثير
ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر
وجودي ضوي ذلك الامر العدمي لازم له كما شرط الاحتراق ليس زوال الرطوبة بل وجود
الذي يستتبعه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل
المقارن له قلنا الاحتياج الى الشي لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدم الحادث
على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشي الى عدمه فهو ليس من المبادي
الا بالعرض بمعنى انه لمقارنته للمبدء ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشي بمعنى ان
لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه ولا يعتبر ان يكون مركبة من عدة امور بالتعدد واما ناقصة وهي بعض
ذلك والتامة قد يكون هي الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو
الغاية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا وقد يكون هو مجموع المادة والصورة كالمواد المركب منهما
امام الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها

على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان المجموع كل الاجزاء التي نفسه واما التقدم لكل واحد منها فانا نق
من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة والتامة التي هي الفاعل وحده او
مع الشرط والغاية انتهى كلام الشارح المقاصد وانما اقتصرنا كلامه لكونه اضبط واوفق ما قيل في هذا المقام
ولما حديث الجزء الاخير من الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست
مركبة فان الصورة المركبة ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور الجدران
والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف يبطل صور الجدران من حيث صور الجدران ويحصل صورة البيت
من حيث هي صورة البيت ولما ما قيل في توجيهه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف
انه يكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير
فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون من خلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا
كالمعد فانه لابد من عدمه الطاري على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لابد ان يكون موجودة
هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لابد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم
لابد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لابد ان يوجد ثم يعدم هذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها واما من حيث وجود كل واحد من اجزائها فلم يحكم العقل به
ضرورة ولا قام عليه برهان هذا ولما حديث سببية العدم فسيأتي ولما حديث تقدم العلة التامة
المركبة على حصولها فقد تقدم الاشكال الموردة عليه في بحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق
بين جميع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكره ومما يدل على ما قلنا العلة الناقصة متقدم ولما
علة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم ولما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر لمجموع الاجزاء
هي الهيئة فلا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن ما مع انضمام امر من امر آخر بها انتهى وانت خبير بما
اسلفناه من الفرق المذكور ان التردد بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال
الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر الاشكال المذكور بان المعلول

الغير

انه كان

اذا كان مركبا فجميع اجزائه هي عينه يكون جزء من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس فيه مشاحة
كونها علة المعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سبق وهو ان لفظ
العلة انما اطلق على الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المعلول بل ما هو عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى
الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بانه كما ان مفهوم كلي يصدق على الواحد بالمعنى الذي افراده يصدق
على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده
يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد معا علل اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة
والصورة اشياء من افراد علة الشيء لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد
ان الاجزاء بجمعيتها عين العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينية ليست العلة اما
العلة كل واحد وان اراد ان كل منها اجزاء منها فهو مسلم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلة
من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرناه هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك
امر خارج يحتاج اليه لانها لا يكون مركبة لان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط
الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المعلول
فانا نجد شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذي يوجد من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل
وقد فرغنا عن ايجابه **المسئلة الثانية** في احكام يتعلق بالعلة التامة من حيث هي مستقلة
وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة
هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية منه غير المقصود عن العلة التامة
بالفاعل المجتمع لشرائط التاثير والاشارة الى ذلك وصرح بكون الفاعل مبدء للتاثير فقال
والفاعل مبدء للتاثير وعند وجوده مع جميع جهات التاثير يجب وجود المعلول والا لزم اما
خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المعلول
عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن كذلك فاما

فاما ان يوجد المعلول في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول
بلا ترجيح لان الترجيح الناشي من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا
لكون الارادة او تعلقها من الشرايط ايضا واما ان لا يوجد المعلول اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجوده
المرجح من ترجح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المعلول في زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح
لكن وجوده في الزمان الاول متحقق على تقدير عدمه لا عدمه وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فلذا قال لانه لا بد
لمقتضى بكونه ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا للعدم المعلول اى
بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان وهذا رد لمذهب
من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول لانه لا يجعل علة الافتقار هي الحدوث ولما كان
صريحا والاظهر لازم مما تقدم من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المتبادر
من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المعلول عند تحقق
العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها
في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل المستجمع لجهات
التاثير من حيث هو كذلك بان تعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان
علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء
المعلول بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو ايضا من العلل وذلك لكون المعد معدا
بعدمه الطارى على وجوده وانما قال لان جاز نظرا الى المعد اعني عدمه الطارى على وجوده مع قطع النظر
عن ساير العلل والشرايط لا يجب بقاء المعد ولا وجوده بل جاز ان يجتمع مع ساير العلل والشرايط
فيبقى المعلول مع انه لا يجتمع فلا يبقى المعلول بعد المعد في رتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور
اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون علته
تامة من حيث تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية لعينها العلة المثبتة للوجود اولا
كما يشعر به كلام المص فيجب ان يكون هو المراد ههنا والا فغرابت الاقتضاء الحكم في البقاء الى العلة

مطلقا فقد مر سابقا فيلزم التكرار فلا بد لعلية هذا الدليل لكونه الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرايط
فلا يجوز تجدد الفاعلين على جسم واحد شخصي وان جاز التبدل في شرايطه وسياتي فان قيل ما ذكرتم من
وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة يبطله ما نشاهده من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة كما هو شان العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن
ليس الا معد لافادة القبول الصورة وانما تاثيره في حركات وافعال تنتهي الى ذلك وتنعدم بانعدامه نعم
ومباشرته وعلى هذا فقياس ساير الامثلة فان البناء انما يوثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء
بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك اللازم ليبس العنصر والنار انما يوثر في استعداد ما دام
الماء بقبول السخونة بابطال استعدادها لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هو المفارق الذي
يفيض العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة
الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زايدة في الخارج او اعتبارية
زايدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط او قابل لا يمكن ان يصدر عنه في رتبة واحدة الا معلول واحد
ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدة تتحد المعلول سواء كان
الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يقولون بذلك وهذا المختار الفاعل
بالرضا واما اذا كان هذا امرا زايدا وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان
التنبيه بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك
فقال في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها شيء واذا كان الواجب يجب عنه شيئا
فمن حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته ومن لوازمه او بالتفرق
فان فرضناها من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما
للماهية ولما لانه موجود واما بالتفرق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو
منقسم الحقيقة وقال المص في شرحه تريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريبا من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس

اياه لاتفاقهم على معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه غير مفهوم كونه
بحيث يجب عنه ب اي علته لاحدهما غير علته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المرجع
ليس اشياء واحدا فهو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا شيئا واحدا هذا خلف
الحد لكاف في تقرير هذا المعنى والزيادة هذا الوضوح قال و ذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء
الواحد ومن لوازمه فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينقطع والا فهو من مقوماته المحض وكان
قيل ان اراد تغاير حقيقتيهما لتغاير حقيقة المفهومين اعني علية لهذا وعلية لذلك فهما امران اعتباريان
لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى المعلولين ولا تقدح في ذلك كونه واحدا حقيقيا فلا نعم
ان تغاير مفهومي العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضهما الى ان يعرضا الحقيقة واحدة لا اتفاق
ولا تعدد فيهما وهذا النزاع لا فيه قلنا العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لذلك فلا يتصور صدوره عنه فمتى صدر عنه يجب ان يكون له المعلول
خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره للتعين بها كونه صادرا بل ذلك العقد وله
فاذا لم يكن في العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا كثرة فيها بوجه من
الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذهنية لذات
واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة الغرض وهو فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني علية لهذا
وعلية لذلك تغاير حقيقة معروضهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب
الاعتبار ليتصور هناك خصوصيات يترتب عليها علتان فلا يكون واحدا من واحد حقيقيا بل واحد حقيقي
هذا ثم ان الامام علل ضد ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر و ليس
بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة
ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة ومع وجود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا
واحدا واجاب عنه المصنف بان سلب الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء الشيء لا يتحقق عند وجود شيئين

واحد

واحد لا غيرهما فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوقه واحدة يتقدمها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس
بمحال وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب متقدمات ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب
عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى
قابل وشيء يوجد المقبول منه واختلاف القبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل
ان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها
واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحقيقه وجود شيء واحد وهو العلة وكلامنا في اسناد المعلولات
الى مبدأ واحد لا الى الصدور ايضا لا يختص الا بعد شيء يصدر عنه و شيء صادر بل القول الصدور يطلق
على معنيين احدهما امرا اضافيا يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت
العلة علة لذاتها بل بحسب حالة اخرى وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب
حالة اخرى ولما اذا كان المعلوم واحدا فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات
العلة كما مر هذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلنا الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه في
الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي محققة في الخارج ولا شك في ذلك الاتصاف على تعلق المسلوب
عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليس هي الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء
بحيث يسلب عنه شيء آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور انما
المتوقف على تعلقها ما هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات
متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت نتقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه امر
على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه منتفي العلية والمصدرية به واما تقدم كون الشيء
بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا اتصاف ولا تعقل

لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان التمس من ذلك نقول
لا شك ان تقدم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا
القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه طالب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلوب
اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر كا وما ليس كا اذ ب ليس كا فيلزم اجتماع النقيضين
وانت خبير بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدر كا وقد فرض كونه مصدر كا فهذا اجتماع النقيضين
وتم الكلام ومن تبعه ان مراده من النقيض الآخر هو كونه مصدرا لما ليس اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض
صدوره هو لا صدوره اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب ممن يخفى عليه مثل هذه المغالطة الغلط
وتعلمها ثم ازاحها ان هذا المطلب [illegible] قرع في غلط يخجل منه الصبيان انتهى
فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والسكاكي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال لو سلم فلا تناقض قولنا
صدر عنه لم [illegible] عنه لانهما مطلقتان وان قيد احديهما بالدوام وان كانت كاذبة واجاب عنه المحقق
الدواني بانه مطلقتين [illegible] يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما
في الصدق وفيهما [illegible] الحسبان [illegible] باعتبار الزمان فهيهنا لو رد بالمطلقتين مالم
تقييد الحكم فيه بعموم الحينيات وبالدوام ما قيد [illegible] بقول انما جاء [illegible] المطلقتين لهذا المعنى
لا احتمال اختلاف الحينية لما اذا اتحد الحينية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار [illegible] كلامه
على هذا المطلب في التحصيل صريح بدخلية الوجوب السابق فيه حيث قال [illegible] انه ما لم يجب صدور الشيء
عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن اج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجبا صدور ب عنه فانه
ان صدر عن اج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور ب عنه ما ليس ب فلا يكون اذن صدور
ب عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال
فلا يجوز ان يكون ما يكون من الاول انما هو مستقل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من
جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه هو المبدع [illegible]
كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والحكم

والحكم الذي في ذاته يلزم منه لا هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بكون منهما
شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته بل لا شيء
لذاته فالسؤال في انه هما ثابت حتى يكون من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد معنى
هذا قيل وبينا فساده انتهى وهذه المدخلية انما هي لتصحيح الاقتضاء الذاتي في حد العلة
الفاعلية التامة ويتفق [illegible] عن تلك الحسبان [illegible] فيظهر ذلك المصحح هو ايضا
فان وجوب كون مقتضى الشيء موجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغاير لمقتضى الآخر
وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق [illegible] ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام
اليه في هذا ولا في الشفاء ولا في الاشارات وما نقل عنه في جواب بهمنيار ايضا مبني على ذلك فهو
ايضا ليس باستدلال بسبب مجرد تنبيه فقط ومن هذا يظهر صحة ما نقلنا من ان امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ
موجبا او مختارا الا في هذه القاعدة وذلك لان مرادهم من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزئي
كما هو رأي الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب كما هو رأي الحكماء داخلا في الموجب
وبالجملة فالظاهر هو لا اتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا فقد ذلك
يؤيدها ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
بديهي لا يتصور [illegible] الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد لا نهار الى بعض الاوهام
فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكرنا ما نقلنا من المحاكمات
في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم بيرهن الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المعلول الاول ليندفع عن ان يتمسك به
الى العقل في الحكم المذكور فنقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان
الا واحد هما علة للآخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فانه موجود موجودان
لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره المصنف في شرح الاشارات

بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا ان مبدءا اول لكن اذا اصدر عنه شيء واحد ولكن ب فهو في اول
مراتب معلولاته ولانه من الجانبين الاخر يصدر عنه ابتوسط ب شيء ولكن ج وعن ب وحده شيء ولكن
د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا يتقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر ج ب بالنظر الى شيء
صادف ثالثة المراتب ثلثة اشياء ثم من الجانبين الاخر يصدر ابتوسط ج وعنه شيء وبتوسط
ثان وبتوسط ج وحدها ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط خامس وبتوسط ب ج سادس وعن
بتوسط ج سابع وبتوسط ا ثامن وبتوسط ج تاسع وعن ج وحده عاشر وعن ج وحدها
وعن ج وحدها ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر
الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوقها واحد صار ما في هذه المرتبة اضعافا
مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا
نهاية له هذا في المعلول الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بعد صدوره عن المبدء الاول
له مهية ووجود والامكان بالذات ووجوبها بالغير وتعقل لذاته وتعقل لمبدئه فهذه امور متكثرة
عرضية فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدء عرض ان يكون
له وجود وباعتبار له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية وباعتبار نسبة مهية
وجوده الزايد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدءه الموجب له عرض
يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة
اثنان منها يشتركان في انهما حاله في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما
والتعقل لذاته في انهما حاله من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حاله
المستفاد من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الوجود في المعلول الاول وباعتبار
اعني الاول والثانية يعني بتا زعمهما بانهما حالة القابل بالقياس الى مبدئه يعبر عنهما بالسمو والصدور الاول
من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة لهوية المبدء الاول وهو المسمى بالمهية فمن
حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدء الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل

الوجود

الوجود تابع لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما مر تحقيق ذلك فالمعلول
الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فانه اذا اعتبرت مهية الموجود مع الوجود
عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر الى المبدء
الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدء الاول
اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدء الاول له وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر
له مع المبدء الاول لزم ان يكون عاقلا للاول واسم العقل الاول يتناول هذه الامور الست ضمنا
وواحد منها اول المراتب وهو الوجود ثلثة منها في ثانيها وهي الهوية اللازمة للوجود باعتبار تعلق
به المبدء الاول والتعقل للذات اللازمة له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استعاره عن الاول واثنان
في ثالثها هي الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود لما
تقدمها عليهما في ثالثة المراتب مع الوجود والتعقلان في ثانيتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت
في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون
علة للمعلولات المتكثرة الوجود في الخارج ولو قطعنا النظر عن هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدر
للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته ثم اذا اخذت معنى السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه
متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست
مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات يصلح
لذلك بالاتفاق وهذا الحال السلوب والاضافات فاختلفوا في الاول ثم قالوا يمكن ان يتحقق تلك
السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا
محققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المحققة في نفس الامر مضافا محققا في نفس الامر فلو استندا
ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور لا محالة فان قلت متحققية السلب في العلية لا
يتوقف على ثبوته متحققة فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت
توقف المعلول على عدم المانع انما يكون من حيث تصور المانع مما تصوره ويعقل مما نعته نحو ثبوت وتحقق

في نفس الامر فلان النقض في نفس الامر كان انتفاؤه وعدمه ثابتا في كانه نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا
والحيث لا ينصرف للمانع ولا يعقل عما نفسه فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذلك انتفاؤه وسلبه فاذا لم يكن
للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم
ان العقل الاول بما له من حاله عند مبدئه اعني تعقله المبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدا للعقل آخر
وبما له من حاله عند ذاته مبدئه اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدء للفلك الاول ومن اجل ان كون
كون الامر الصورى الكاين الصورى وكون الامر الاشبه بالمادة مبدء للكاين المناسب للمادة جعل الحالة
التي له عند مبدئه اعني كمال الفايض عليه منه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة
والحالة التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يجري ايضا في قياس الحالتين
اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير
مبدء الصورة الفلك وبحالته التي له بالقوة مبدء للمادة هكذا حتى يتم الاجرام المادية والعقول التي هي
بازائها وينتهي الى عقل هو مبدء الهيولى العناصر وليس اذ كان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب
ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل فلك الى لا نهاية وان
الموجب لا ينعكس كليا او السبب في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا
ملخص ما في شرح الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ ضبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة
بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل
غيره ولعل كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحق غير لايقة بهذا الموضع فقال المص الشيخ الجعل الوجيز
وحده مصدر العقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت اليه كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات
والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل تعقله للاول الموجب لوجوده مبدء العقل اخر ولعله ذهب في
كتاب اخر وقع اليه هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وتعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى
ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما رواه المحج وذكرها فهي لا يدل في هذا الموضع على قصور بل المجموع قد كفي
بجملته في موضع حرر فيه السابق في الفص اد فيه فصلا وشرح انتهى وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء

بانهم نسبوا المعلولات التي في مراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى
المبدء الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة تم وقال المص ده هذه مؤاخذة نشأت المؤاخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكل عنه جل جلاله وان الوجود منه على الاطلاق فاذا نسبوا اهل الوتية اليهم وانسبوا على لا
الى ما يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية الى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اتسم سلم
عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه تم هو السبب الباعث لهم ان يعتبروا الجهات في المعلول
الاول ولا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على الجهات
فانه اذا صدر العقل الاول اجاز ان يقتضي المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في
مرتبة واحدة اعني عن المبدء الاول بواسطة العقل الاول ولا عن العقل الاول على سبيل الاستقلال
من دون اسناد الى المبدء الاول اصلا ان ذلك مما نفاه الشيخ وحققوه في علومهم الالهية من اسناد
الكل اليه تم وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا ظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل ذلك
المقدمة بعنوان كونها رجحها اخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر احد موجودة لا
اعتبارية هذا ولنتم ما قال المص في شرح الاشارات في هذا الموضع ولنا اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء
الذين لم يتعمقوا في الامور الحكمية قد تخبطوا في هذه المسئلة واقدموا بجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من
الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله
وهذا الحكم اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد ينعكس على
نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة
المستقلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحد من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد
مخصوصة كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحد منهما لكونها علة له واستغناؤه عن كل واحد في
منها لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو محال ولو لم نفرض كون كل منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها
بل الى احدهما لا بتعيين بكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه لو توقف
على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى او لا بعينها بل على احديهما لا على التعيين كان خارجا

عما نحن فيه كما عرفت فلو لم يتوقف على شيء منها لم يكن شيء منها علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما
اذا لم نفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما الابتداء وتعاقبهما فالشيخ هو يجوز والمحقق الشريف يجوز التبادل
الابتدائي دون التعاقبي حيث قال لا استحالة في ان يكون للواحد الشخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
ممتنعة الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي ولما اذا وجد
احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم بعدم هذه العلة وجدت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون
مقيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة
الاولى لانه لا يلزم ان يكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا اذ لا بد من
قد مر انه للعلة من خصوصية ترجح بها وجود معلول معين دون ما آخر فلا يجوز ان يكون تلك الخصوصية
مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صح لان يكون موجبة لهذا المعين بما هو من حيث هو هذا
المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية هذا المعين الى مرجح آخر زائد على تلك
الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين
فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمعلول الواحد بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان كل لاحدهما
بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية الواجبة تعقلها
للعلة للقدر المشترك لا لكل واحد بخصوصه واما انه هل يرجح عليه القدر المشترك للمعلول المعين ام لا
فالتحقيق انه يرجح في غير الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم بوجوب كون المفيد للوجود
اقوى لتحصيله واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ في الهيات الشفاء
حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة للعلة الهيولي بعد ما قال بل ان تقول
مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام هو الواحد بالمعنى العام لا يكون
علة للواحد بالعدد وهنا يشكل ونقل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول لا يمتنع ان يكون
الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته بعمومه الواحد بالعدد على الواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد
بالنوع مستحفظ الواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا ثم كانها الاواحد

مقارنة

مقارنة ايها كانت انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيرها هذا هو الكلام في الواحد بالشخص
علة او معلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية من حيث هي واحدة هي واحدة بالنوع
من غير اعتبار تكثيرها اصلا او حيثيات مختلفة لا انواع فيها ما صدر واصلة لمختلف بالنوع لان مقتضى طبيعة
الواحد من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او حيثيات مختلفة بالنوع كما لذاتها نفسها
لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز تصدر المختلف بالنوع عنها لا محة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل
يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى واحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما
اشار اليه بقوله في الواحد بالنوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على
المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده ببعضها وبعضها بتلك لان الاتفاق في اللازم لا يستلزم الاتفاق
في الملزوم لكن بحيث هناك امر حيث يجوز ترجيح بعض افراد النوع الواحد لعلة وبعضها لعلة اخرى
مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج
الى مادة تكمل على ما تبين ولا يكفي في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن
مادة قابلة كذلك يجب لا محة ان يكون ما يقتضيه كل واحدة منهما مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى على
هذا ينبغي ان يحمل كلام الشيخ في الهيات الشفاء ان المعاني المتكثرة التي في المعلول الواحد بها يمكن صدور الكثرة
منه ان كانت مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه الاخرى في النوع مخالفة بينه وبين ما يقتضيه المعلول
من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما توهمه المحقق الدواني فقد تمثل للواحد النوعي المعلول
لعلتين مختلفتين بالمخالفة وبالاضاءة على تقدير كونهما وجوديتين اعني موجودين في الخارج
فان المخالفة السواد والحلاوة مثل المخالفة الحلاوة للسواد فيهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمحل
المخالفة بالهيئة لمحل الاخر وكذا المضادة الخاصة السواد والبياض وقد تمثل ايضا بالحرارة المعللة بالنار
تارة وبالشمس والحركة على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة
الى افراد النار كما فعله شارح المقاصد فليس بذلك فان مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول
متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا بعض

لمناقشة لكون الحرارة المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع فان المراد من النوع ما هو اعم من
الحقيقي كما لا يخفى **المسئلة الثالثة** في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها
فمنها ان العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قالوا والنسبة التي
بين العلية والمعلولية ولهذا لم يتعلق بهما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول
من حيث هو معلول ايضا كذلك من ثواني المعقولات التي قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتبارات
التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف
فان كلا منهما انما يعقل بالقياس الى الآخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفت ومنها
انهما قد يجتمعان في شيء واحد بالنسبة الى امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول
ومعلول للعلة البعيدة ومنها انها اعني العلة والمعلول لا يتعاكسان فيهما اي في العلية
والمعلولية بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها
ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه
فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم
لو كان نفس العلية يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان
كان امرا وراء التقدم فلا بد من تصوره فانا لا نفهم من التقدم بالذات سوى العلية ومعنى تقدم
ثبوت العلة واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم تتم لها وجود لم
يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فانا
لا شك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فهو
المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوت العلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى
ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه محال اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين
ثم قال والاقرب ان يقال العلة المعينة يستلزم معلولا معينا فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول
المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبتها اليها بالامكان وهما متنافيان وانما كان قويا لا يتحقق النسبة

بكيفية

بكيفية التقدم الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق في جواب شبهته على تعريف التقدم ان عنى
بالافتقار امتناع الانفكاك منع فقد تعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين كما في المتضايفين فلا امتناع في ذلك
بل هو واقع كما مثلنا نحو ان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء في التاخر ما جاء في
التقديم فيقال ان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنفس المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا
بد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المورودين وطريق هذا ما لا يجعل
امثال ما ذكر تنبيها على دعوى الضرورة ومنها انه لا يجوز الترتب بين العلل والمعلولات الى
ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا لاخر وهو لاخر وهكذا او لا ينتهي الى علة غير معلول لما
قال وكلا بد ان تنتهي سلسلتهما اي سلسلتي العلية والمعلولية وهي العلة والمعلول في سلسلة
واحدة الى غير النهاية وهذا الترتب والتسلسل في ابطاله انظار وقد اوضح المبطلات اقوى
الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة الى
عند المطارحة مختصرة له مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا
يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة
لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا
وهذه الطريقة حسنة مستقيمة حقيقية بالاولوية لانه مبني على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم
يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريره ههنا بحيث ينطبق على ما ذكره هنا انه لو تحققت سلسلة
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فيكون هي
طرفا لها فيلزم تناهيها هذا خلف وبيان عدم تناهيها بان السلسلة لا محالة لكل واحد من احاد تلك السلسلة
يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما
واجب لذاته او لغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود ما لم يستند الى
واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم ولا
ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يفيد شيئا لامتناع

جميع احادها عدم معلولها لان من احادها عدم معلولها انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا
غير ممتنع لجواز كون كل واحد من سلسلة الغير المتناهية ممكنا وسلوكا فيجوز انعدام جميعها معا او انعدام
انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة البعض الاخر فثم يمتنع على الواجب بالغير هذا العدم
من العدم ايضا لا يمكن ان يجب وتحصيل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن
الواجب بالغير ممتنع ايضا امتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز
انعدامه مع انعدام العلة فلا يجب به شيء من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن الغرض وفي
وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها اي يجب بها احاد السلسلة واما انها هي في
طرف السلسلة فلا استناد احاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى
علة اخرى فلا يكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه فصدق انه لو صار فرضنا عدم
انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف مع الثاني برهان التطبيق وهو
ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى
لم ينفصل منها وتقريره هنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى لا نهاية يمكن لنا تحصيل
جملتين هنا احديهما من المعلول الاخير الى لا يتناهى وثانيتهما من معلوله قبله بخمس مراتب مثلا
الى لا يتناهى ايضا وهي الجملة الثانية المفصولة منها خمسة احاد مثلا لا محة جزء من الجملة الاولى
لغير المنفصلة منها تلك الاحاد وانتقص منها تلك الاحاد وانتقص منها بعد تلك الاحاد ولنا ايضا ان
تطبيق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني وهكذا
فان وقع بازاء كل واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو محال لان
يقع ولا يتحقق ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة ولا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي هي
الناقصة والزائدة لا يزيد عليها الا بقدر متناه وقد فرض عدم تناهيهما هذا واعترض عليها
البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة بان
ذلك لا يكون مستلزما للتساوي فقد يكون بعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سلمه

كانتا

كانتا متناهيتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند
التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما لكانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة ملزومة
للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جري هذا البرهان في ابطال اللاتناهي مطلقا اذ
اضبطه الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومترتبا او لا فلذا انتقض عليهم بالعدد اجابوا بانه ما لم يضبطه الوجود
بل هو اعتباري محض وكذا انتقض بالمقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كان انقص من الاخرى لزم
تناهيها بانه لا اصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك
مع لا تناهيهما وبمقدورات الله تعالى ومعلوماته فان الثانية للمقدورات مع لا تناهيهما
وذلك لان ضبط الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس لا تناهيها ومعنى عدم تناهيها انها اهو
واما الحكماء فخصوه بالجمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب
فاذا فصل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم
وينطبق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لانه لو قع احاد احديهما بازاء
احاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا
لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينها ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من
الاخرى وملاحظة العقل لتتبع الاحاد وينفسخ ذلك فيتم التطبيق بين جملتين ممتدتين وبين احادهما
الحصول فان الاول انطباق كل منها كافة في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الاخرى بخلاف الثاني فان تساوق
النظام في الترتيب يجعله بمنزلة الجملة المتصلة الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم انساق نظامه
قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض
كل جزء منها بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا
فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال الانطباق محال
هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بجعل كل منها وبين
ما تشتمل عليه قلنا بان المراد بالتطبيق بان يجعل العقل كل من احدى السلسلتين بازاء جزء

من الاخرى فلابد للاحاد من التمييز كلاتيا ان يصح ذلك فان الاحاد لها ترتب في الخارج كان الكل منها متميز فيه يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلابد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور الملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتب انما يجب لذلك لان نفس التطبيق لا يتاتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها ولما قيل من ان الحق انه يكفي على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزايدة في الاوساط بان يتخلل فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء في الخارج السلسلتان فيما بين الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزايدة في تحمله ادني الصورة عدم الترتب لا يصح طرفه وسعه كلا يخفى واذ عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب فتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما او تزيد لم يرجها لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الزايدة فاذا اطبقنا بالاول الاول فرضنا انطباقه عليه ينطبق بجميع هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة الى ان يفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضنا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هذا الفرض الواحد الاجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية ومثل الحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بعمل العقل عرفت انه ليس ما توهمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس بيرهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات بجهته العبارة فاذ السبيل التحقيقي فالانية بجدد صحة الاشتمال على بهاية بان ان تنبه بدليلها بعد اذ الاشباه في جهة واحدة ربما انطرقت اليها التادية من الجهة الاخرى التي هي جنسه التناهي الى الجهة التي هي حسنه الى نهاية ربما تطرقت اليها المقارنة من سلسلة الالات بغير نهاية وسلسلة الاداني الى ما لا نهاية له وليس يصح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة ما لا نهاية واجزائه بكليته عن درجته وغيره ومرتبته عن الدرجات التي للاحاد بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا ام عرضيا انقلب الزيادة من حيز الطرف في درجته الحيز الوسط ومرتبته لا بان ينتقل او تزدلف الاوساط ما دام الوهم او الفرض معتقد التطبيق ولكن ويتعين الحصية ودرجة بعينها ابدا فلا يتبلغ انتقال الحدود

الدرجات عوض فاذا انبت اعمال الوهم وانفسخ عمل التطبيق انفقت التفاوت بالمفاصلة على خلال الحدود على تلك الدرجة وانق العقد اما التزايد في غير تلك المرتبة وبالجملة لا يصير المقارنة الى الوسط لا انقطاعها الا ابطال انتهائها في جهة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل او يتعدد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض مشتغلا بتطبيق طائفة الحدود بل هناك فرض واحد يقتضي جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن ان يتحرك عن مرتبة الى مرتبة اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل نسبة تضيها الى وجوه مثلا كون النسبة التي كانت التحقيق للاول من الاولى مع الخامس من الاولى مع الاول من الاولى وهكذا فيثبت احد وجوه كل في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجزاء برهان التطبيق فان التميز والتعين هنالك حاصل لكل واحد وليس الا من هنالك كما في المجتمع الغير المترتب قلت كلا ان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التعين الخارجي قد انتفى بانتفاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف لا التفصيل وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز لا بد منه في التطبيق بفعل العقل الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب احتمالي صرف ليس له داع اليه في والمرتب الغير المجتمع هو داع اليه الترتب الذي كان في الخارج وقد انتفى مع انتفاء الوجود فقد يوجد ايضا المانع هنالك من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهنالك مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا يبقى الانطباق مع وجود حصول المنطبقين ولا وجود لمجموع الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو في المزدوج ولا في العقل لامتناع حاصل الغير المتناهي في العقل مفصلا لا اجمال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه من في مجموع الاوقات كلا انا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون وجود شيء من اجزائه لا بانتقال لامتناع وجود الكل بعد الغرض من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر الى الجواز ان يكفي رتبه اجزائه زمان الكل لا في نفسه لانا نقول في مكان تحقق الجزء من الوجود والانطباق ايضا نظرا الى المعلوم كنفاية وجود الموضوع في وقت واحد لا بد له يدعي اجزاء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كنفاية

مثل هذا الوجود ايضا من هذا الظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كون المترتب بما انضبط الوجود
كما مر الاشارة اليه فان قيل اليس بوجودها في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا وجودها نحو وجودها فيها
مجموع به هاهو بصورتها لا وبصوره حكم لزم تعدده وان كان اصل وجودها فيها اعني المبادي نحو ما
به فلا يكفي في النقض على انه لو كان في الصعود لم يبطل الترتيب وان كان المعلوم بها مترتبا انه لا يجب كون العلم
بالمتقدم متقدما على العلم بالمتاخر الا في العلم الباري تعم بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصولي فانه على ترتيب
سببي ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصدور عنه متناهية مع كون
معلوماته تعم غير متناهية ومعهم عزوب شيء من الاشياء عن علمه تم وله طريقة في بيان ذلك في التعليقات
غاية في تحصيلها فانه نقلب الى المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم
والمدقق في كتاب القبسات والى علم الواجب تعم بالاشياء على الحضور لا استقبال الشامل للماضيات
والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختار كل موجبا لاجتماعها جميعا عنده تم فيتم التطبيق من هذا الوجه
لا محة قلت لانا العلم الحضوري فان معناه علوا اشتمل انتشار الله تعالى بعلم كل في وقته بحيث انه لا يعزب
عنه تعم شيء لكونه قد مضى او ما يات بعد لان نسبته تعم الى الماضي والاتي نسبة واحدة غير مختلفة ايضا بنسبتها
بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعم وتقدسه عن الازمنة وكونه غير
مقيد الوجود وتخصصه بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته تم
في ان الآنات او وقت من الاوقات ليجري عليه التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محة فلا يلزم من
الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا او حينئذ لا يوجد الوجود
فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع ان كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر لخلاف الدهر من زمانه المخصوص
به بل ليس معنى وجوده في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عنه بالوقت
المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم التقييد على ما هو شان وجود انطباع بالقياس
الوجود او لم يتهاهذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار
عروض العدد له مترتب في مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلثة والاربعة

وهكذا

وهكذا او ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود لا من حيث عروض العدد له وليس
بشيء من الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في احاد الثلثة مثلا
لا يتعين اثنان معينان من جملتها العروض الاثنينية لهما وبخصوصهما وعروض الواحدة للباقي بخصوصه
فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد
منه التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والبواقي للانطباق
اما ذلك باعتبار العقل وبعينه وهو منقطع لا محة فان قيل اذ كانت الجملتان موجودتين معا
وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا شك في ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد
الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف
ووقوع كل واحد اذا لم يكن بينهما ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا الغير متناهيا من بعض
عنده ليمكنه فرض وقوعه بازائه لانه لا يتمخار العقل ليمكنه الملاحظة الاجمالية كما على تقدير
الترتيب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فانه يتوقف هيهنا ايضا ممتنع الوجه
ما استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وتقريره انا
نقول المعلول الخصوص السلسلة المفروضة ونجعل كل من الاحاد التي فوقه متصفا باعتبار وصفي
العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل السلسلتان
بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بان نجعل
المعلول بملاحظة انطباقهما توجب الحكم بتناهيهما الزيادة وصف العلية مرة في سبق العلة
على المعلول فان كل علة كلا منطبق على معلولاتها في مرتبتها على علتها المتقدمة بمرتبة وذلك يخرج
المعلوم الاخير بعدم كونه معروضا للعلية فكل علة وهم منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة فاذا
انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على
جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معلولها والا لزم ان يكون بعض من تلك المعلولات
منطبقا على علة فلا يكون علة متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة علة

وهذا الباقي وهكذا فلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد واحد

فلا يكون معلولا فيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق
باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية فيهما انما هو لكونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبار كل
يوجب حينئذ ان تتناهى الوجب بان ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى وهي المعلولية
من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت بقوله بحيث يتعدد كل واحد منها
باعتبارها انما هو اشارة الى ما عند [illegible] وهذا البرهان هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان
التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك المحشي الشريف [illegible] برهان التطبيق
فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى
كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات
ايضا فهو من برهان التطبيق كما سياتي في كلام المص وتقدم [illegible] بنقله في بحث حدوث الاجسام
انشاء الله تعالى فان قيل هذا ما الملازمة اعني لزوم زيادة سلسلة العلل بواحد مع غير متناهية ولم لا يظهر لزوم
ذلك في كل قطعة متناهية منها قلنا العقل يحكم [illegible] ومعلولاتها
على هذا الوجه لا بد [illegible] الجملة المتناهية
وغير المتناهية لئلا يتوهم السبق الذي هو مقتضى العلية [illegible] التفصيل حكم
العقل حكما كليا اجماليا وهذا لو [illegible] فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا نظائر
مثل ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره
ثبت بهذا ان الشئ لا يوجد نفسه ومثل ما قيل لو نوقش في برهان السلمي بان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون
من بعد فوقها [illegible] ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها [illegible]
في [illegible] الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء محصوله ان كل ما هو معلول له علة فهو
وسط بين الطرفين بالمعنى احدهما علة له والآخر معلول له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية سلسلة
الغير المتناهية معلولا وعلة تكون كل واحد من احادها [illegible] المفروض
ولانها [illegible] واجبا

لذاته

لذاته لا بد ان يكون معلوم لعلة مستقلة وما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة ثبت ان كلها
معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية وايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه
[illegible] عليه الا ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا يلزم كون
كل الاحاد باسرها وسط فان حكم كل واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيتوقف فيه العقل ان
يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد وانه
جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا [illegible]
الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والمبدء والمعاد وتقريره على ما في الاشارات هو ان كل جملة
كل واحد منها ممكن فانها تفتقر الى علة خارجة عن احادها وذلك لانها اعني تلك الجملة يعني نفس
احادها بالاسر بحيث يكون [illegible] معها من شكل وهيئة خارجا موجودة لكون كل من احادها موجودا
ليس شئ منها بمعدوم وعدم الجملة لا يعدم شئ من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من
احادها بالضرورة ومما ينبه على ذلك انه لا يصدق على شئ من احادها جملة وكثير ومتعدد داخل
فيه كل واحد من الاحاد وما يراد في ذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثير ومتعدد داخل فيه
كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فنقول لهذه الجملة الموجودة [illegible] كل واحد من احادها
اما ان لا تقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما يجب باحادها واما ان
تقتضي علة مستقلة [illegible] بالضرورة [illegible] الاحاد باسرها فيكون معلوله
لذاتها فان الاحاد بالاسر [illegible] شئ واحد [illegible] بكل واحد من هذه الثلثة نفس معروض
الهيئة [illegible] فيلزم تقدم الشئ على نفسه وهو [illegible] تقدمه
على نفسه [illegible] العلة التامة للمركب [illegible] نفس
المركب لانا نقول قد عرفت [illegible] جزء العلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس
المركب هو مجموع الاجزاء [illegible] مع الاجزاء [illegible] المضاف اليه
الاجتماعية [illegible] الاجزاء بالاسر [illegible] الهيئة الاجتماعية لان الاجزاء

التي هي الثالثة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة معينة لكونه علة للاحقه ومعلولا لسابقه فهي على
مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتامل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من
العلة هنا هي المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول لما ان يقتضي علة
هو بعض الاحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل منها معلولا بل كل واحد من الاحاد
ان يكون علة لجميع الاحاد يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي
هو ادخل في كون الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة الاحاد ولما كان كل واحد من الاحاد معلولا
له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك فلا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في
الاشارات لنفي علية البعض وقد علل في المبدء والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله
كما فصلنا لما ان يقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها او فساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه
العلة الخارجية علة اولا للاحاد ثم للجملة وذلك لانه لا يجوز ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء
لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد كل الاحاد الباقية
شيء لا يكون معلولا لذلك البعض ظاهرا ان يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين
على واحد وهو ممتنع كما عرفت ولازم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجية لا بد ان يكون مستقلة
بايجاد ذلك البعض وان لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة
ايضا والا لزم عدم استقلال الخارجية وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الاحاد امران لا ارتباط
بينهما بالعلية او المعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية يكون طرفا للسلسلة ويلزم
انتهائها اليه هف هذا هو تقرير ما ذكر في الاشارات وتوجيهه وشرحه ولا يخفى ان الوجه الثاني
ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة
قسمان ظاهر البطلان طوى منها وتعرض لذكر الثالث فقال وكلا ان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة
المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون كل من احادها موجودا ومحتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة
لكون كل من احادها كذلك فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه

كان

كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في الجملة الاجزاء اما بواسطة
او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة لان المجموع له علة تامة
بهذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء الجملة
ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك
فهذا القول اعني قوله وكلا ان المجموع له علة تامة ثم عطف بحسب المعنى على جزء الشرطية وتقدير الكلام
ما ذكرنا والحاصل ان لمجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما فمن جهة كونه تاما
سواء كان تاما موجبا يلزم محال اخر هو كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من
احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى المقدمة بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية
توجيه الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة ما قيل
المعلول الاخير وتقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات احادها فعليته ليست الا
مجموع علل الاحاد انما هو مجموع ما قبل معلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو غير مجموع السلسلة لاشتمال
مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي وهو
جزء مجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدأة مما قبله لواحد هي علة للمع الذي
هو فوق معلول الاخير وهكذا المجموع تلك السلاسل التي تنتهي عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل
تلك الاحاد وهي علة السلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له
انما هو بعض تلك السلسلة وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين
المذكورين اعني تاثير الشيء في نفسه وعلله وايجاب الجزء الكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من
الابعاض بالعلية وهذا مما لا يدفع له فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه يكون بعدم
الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى منها شيء فمجموع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر
كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان يستند الى علة لانه ممكن فلا بد له من علة ينعدم بها تطرق هذا العدم
اليه فلا يجوز ان يكون هي ما فوق المعلول الاخير لجواز تطرق العدم اليه وهي علة السلسلة فلا تبقى

من اجزاء السلسلة لذلك بل يجب ان يكون خارجة من الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخترع للعم
كما هو فلا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل المحتج لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت
ثم لا يبعد تنطبق المصنف ذلك من الدليل الثالث القوم فليتدبر ثم انه على بطلان التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره
المصنف منها اقربها برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وسياتي في جواب الاصل
ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتبت حيثيات ادلو ما الى غير النهاية لكانت لا محالة كل
ملزوم لكل حيثية منها للحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها انه حيثية فرضت متناهيا
متناه فاذا كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين
حيثيتين منها الكمولية وعلية وهذا الحكم اجمالا حدسي يحكم به العقل القدسي وليس من قبيل حكمه على
الكل بالحكم به على كل واحد من ابعاض هذا النزاع بدون النزاع فهو ايضا بدون النزاع بل من قبيل ان
ما بين هذا النقطة الطرفي من القدار المفروض وانه نقطة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي فهذا
المقدار المفروض دون النزاع فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية
واحدة وبين حيثية اخرى انه حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها
برهان الترتيب وتقريره ان الترتيب في العلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من احاد السلسلة انتفاء
جميع ما بعده فلو كان سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لاحادها
على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفاءها انتفاء جميع الاحاد باسرها فينتهي السلسلة
بتلك العلة فليتفطن ومنها برهان الاسد والاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل
والمعلولات لكان كل واحد من احاد السلسلة لم يتحقق ما لم يوجد قبله واحد اخر فاذا كان كل واحد
من احادها لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الاحاد باسرها لم يدخل في الوجود ما لم يكن شيء
اخر موجودا قبل الجميع ولا معنى لان يتحقق شيء في تلك السلسلة حتى يتحقق شيء اخر بعد ذلك كما هو الظاهر
عند عقل الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية وكان لها مبدا فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية

وهكذا

وهكذا انتهى كل من احادها الى مرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا اوجد
على هذه الهيئة مرتبة فمتناهية كعشرة احاد مثلا كان اول تلك العشرة اول احاد كل السلسلة ايضا
وما كان اوله او لا يكون حادي عشر فيجب ان يوجد عدد الكل الا واحد ويجب ان يوجد مرتبة عددية
لم توجد في الغرض الاول التي لم توجد في المبدء كالعشرة وفي الاوساط الا اثنان فوجب ان يوجد
في الجانب الاخر غير متناه مما فرضناه غير متناه هذا خلف وهذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن
بما نضمه بوجوه من اللطافة والدقة منها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة
غير متناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين عددا غير متناه بحكم بديهة
كل ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما
عن الغير المتناهي من الجانبين عددا غير متناه بل اما يساويه او ينقص عنه عددا او ينقص عنه
عددا متناهيا لا احتمال شيء كما فيها كما لا يخفى وبعد تمهيدهما نقول لو وجد سلسلة غير متناهية
يكون لها مبدء متعين تترتب احادها فيها احاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث
والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع
والسادس والثامن الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة او سلسلتان غير متناهيتين
من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بعدد غير متناه بحكم
المقدمة الثانية لكنهما مجموعهما عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدء فوجب ان ينقص عن
الغير المتناهي من الجانبين بعدد غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال
ومنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد التي لا يكون لها مرتبة موجودة
في الواقع متعينة الاحاد بين منتهاها عدد معين محدودة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات
ناقصة منها بواحد او باثنين او بثلاثة او باربعة وهكذا لطبقات مترتبة متناهية وتوجد
فيها واحد النسبة لا مرتبة مخصصة فيوجد بين مرتبة العدد المعدود الذي لكل السلسلة وبين
الواحد مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين هذا خلف البرهان نسبة اشياع

وجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها
مبدء لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة بيان اللزوم انه تسمى بعض من احادها
بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية
كالثاني والرابع والسادس كل منهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاول واحد من الاثنين وبالعكس
فانقسمت السلسلة الاولى قسمين متساويين فكان زوجا لانا لا نعني به الا المنقسم بمتساويين واذا
اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا
فالسلسلة الاولى فرد لانها انما زيد واحد على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى الكل من المنقسم بمتساويين
على الآخر ولا يصلح للتنصيف ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها منتصفا
تقسيمين كل منهما غير متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها انه لو لزم ان يتساوى كل
عددين متناهيين كالعشرة والمائة وكلاهما ظاهر البطلان بيان اللزوم انه لو وجد هذه السلسلة
فيها عشرات غير متناهية ومئات غير متناهية فاذا اخذ احادها من مبدئها على الترتيب بها العشرات فقد
استوعبت هذه العادية تمام الاولى لان الوعد بها الآلات فيتساوى العشرة والمائة لتساويهما
عن دينا لهم فيهما قال وهذا قريب المأخذ من البرهان التطبيقي ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمة هي
ان كل عدد ويمكن له نصف والتئم من احاد مترتبة ما لم يحصل نصفه اولا لم يحصل كله وهذا من العرفيات
الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدء الواحد فيها احاد
فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الثانية وبالعكس
فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة وتعد السلسلة التي هي مع المقدمة الممهدة اذا اعتبرت
بجملة من احادها المترتبة ماخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة
فالنصف الذي هو حصل اولا محصور بين حاصرين فهو متناه فكذا الجملة وهو خلف انتهى وفي اكثرها
مجال المناقشة كما لا يخفى على المتأمل **المسئلة الرابعة** في احكام الفاعل من حيث هو فاعل
فمنها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم واليه اشار بقوله

النسبتين اي التأثير والتأثر بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرفي النقيض المعلولية
اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافئ وجود المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في وجوده تحققت
في وجوده وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافئ عدم المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في عدمه
تحققت المفعولية في عدمه فوجود المفعول مستند الى الوجود لان تأثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول
مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه متى عدم المفعول لم يبق من الفاعل التام شيء للزوم امتناع
وجود المفعول مع وجوده وان عدم فالعقل يحكم بانه مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لمقارنته شيء اخر معه
في انعدام المعلول كما في انعدام المعلول والعمدة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل
من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول لحكم بما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما بالعرض كما يظهر
عند التأمل وقيل في شرح هذا الكلام اي تكافؤ العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية
لمعلولية لا يعدم لاحدهما على الآخر فلا يحكم العقل بانه يتحقق العلية اولا ثم يتحقق المعلولية ولا بانه ارتفع
العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة يتحقق اولا ثم يتحقق ذات
المعلول وبانها يرتفع اولا ثم يرتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفتان حقيقيتان وهما
متكافئتان في الوجود وكذلك تكافؤ ارتفاعهما ايضا لما حقق في موضعه وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتأخر
الذاتيين فالوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان حقيقيا لا يمكن فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن
ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له واليه اشار بقوله والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة
يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل هو
بعينه القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا فان مع اختلافهما لا يكون
النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة الاخرى فيختلف النسبة باختلاف الطرف
او الدليل المشهور على ذلك اعني على منافاة الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لتنافي لازميهما وقد اعترض عليه
بان كلا من الفاعل والقابل اذا وجد وحده لم يجب معه وجود المفعول او المقبول هذا اذا اخذ جميع

ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان وان يجب
الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمقبول لعدم تصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة
فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب لتشابههما وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب
والامكان من جهتين بالقياس الى شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ
الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة ولا من جهتين وقد يجاب بعض اهل الاعتراض
باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه
ويجعله واجب الحصول لكن الوجود منه بخلاف القابل فانه لا يعرض له ايضا مع جميع ما يتوقف عليه المعلول
ليس له الا استعداد وجود المقبول فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا لزم قوله لزم
نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب نسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فان قيل
من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان وامتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من
جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل المفعول متقدم على نفسه وكذا امكان حصول المقبول في القابل
متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان بهما
يوجبه وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون هما التعليلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد
له من وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة اذ الوجوب للشيء والامكان
بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذلك ملزوماهما اعني الفعل والقبول سواء كان بمعنى الفاعل او
المفعول والانسب بقواعد الحكمة والاشد انطباقا على قوانين التحقيق ان يتناول في الاستدلال العكس هذا
المطلب ان الفاعل لا يتغير في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب وثابت له في حد ذاته سواء صدر
الفعل عنه او لا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتغير عن تغيره له
النسبة والا لا متنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء قبله او لم يقبله

فيها

فيها اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول من الغير وقد بقي له التقسيم الى
الانفعال فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به فهذا هو القول
بمطلق الموصوفية بلا معنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولاته ثم قائمة به مما
عند سابقه في نفي اجتماع القبول والفعل وهذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيرها من ان حقيقة
بالبسيط شيء واحد فليحتفظ به ومنها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول وان المعلول
محتاجا الى العلة لذاته وماهيته لئلا يلزم كون الماهية محتاجة الى نفسها او لا الى شيء وان لم يكن
محتاجا الى العلة لذاته وماهيته بل لاجل الاشخاص وتشخصه فلا اثر فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه
مسئلة عظيمة عليمة قد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مناسبة ما بين العلل
الفاعلية ومعلولاتها فلينقل بعضا منه لكثرة فوائده وهو انه قال الخير كما افاده مثل نفسه في وجوده افاد
مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار تبرد او كالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا
مثل نفسه فذلك انه اول واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يحق الا
ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فحينئذ يكون اولى بما يفيده من المستفيد ولنفيد من راس فنقول
ان العلل الاخرى اما ان يكون علل المعلولات في نحو وجوده انفسها واما ان يكون علل المعلولات في وجود اخر
مثال الاول تسخين النار مثال الثاني تسخين الحركة وحدوث النظافة من الحرارة واشياء كثيرة متشابهة لذلك
ولنتكلم على العلل والحكم التي تناسب الوجه الاول وهو الاقسام التي قد يظن في الظاهر انها اقسام
فنقول في الوجه الاول انه قد يكون المعلول كثيرا فيه انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى وتقبل الاشد والانقص
مثل الماء اذا سخن عن النار فانه قد يكون في ظاهر النظر مثله ايضا قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها
يعتقد فيها في الظاهر انها تحيل غيرها الى مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون متساوية لها في الصورة النارية
لا تقبل الانقص والاقل متساوية في الجرم اللازم من السخونة الحسية لو كان صدر من ذلك الفعل مع
الصورة المتساوية لصورته عنه ايضا والمادتان متساوية في التهيؤ ولما كون المعلول انما يبقى المعنى الذي
من العلة فهو الذي يرى انه لا يكون النسب فلا يوجد في الاشياء المطلق به علة ومعلولا الا تلك الزيادة

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها فلا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون بعد اوجب
ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة وكان الشيء الذي
وجد عن العلة مع تلك الزيادة يكون معلولا لامرين لا معلولا لامر واحد وهما مجموعين يكون كان اكثر
وان يعني المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الطعن بالان فسرنا الهاسي لها النحو الى
اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون للعلة هي بها علة التقدم الذاتي
لا تحقق ذلك والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى في وجود الثاني فيكون ذلك
المعنى الاول لانا انما نعني بحسب وجوده اولا له الوجود جهة من جهة وجوده اقدم من الاخر فيه اذا او يطلق
المساوات ينبغي في الحدود هما ما لها بذلك الحد متساويان وليس وجودهما مكلمين لا فاس احدهما علة د الاخر
مع ... ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى اذا كان له اولا والثاني ولم يكن المتساوي الا منه وظ
فاذا ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه الشيء اذا كان انما يساويه باعتبار الحد
والفصل عليه باعتبار استحقاق الوجود فان استحقاق الوجود من جنس الحد بعينه اذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود بعينه وجود الشيء من
حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر نوع من تحقيق يجب انه لا يغفله وهو
ان العلل والمعلولات ينبغي في اول النظر عند الشكل الى قسمين قسم يكون طباع المعنى فيه ونوعيته عينه
وحقيقته الذاتية يوجب ان يكون معلولا الطبيعة واسطة فيكون العلة مخالفة لنوعيته لا محالة ازا
كانت علة له في نوعه لا في تخصصه واذا كان كلاهما من نوع واحد انه علة لذلك النوع
بل يكون المعلولات بحسب نوع غير نوعها والعلة بحسبها نوع ويكون علة الشيء المعنى ذاتيه القياس
الى نوع المعنى معلولا وقسم منه يكون المعلول ليس من العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في
تخصصه ولنا اخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الشكل من التقسيم وظاهر ما يوجد من الامثلة على
سبيل التوسع الذي يبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظر في السير المعطي بطريقة الاول من ... حيث
من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار

علة

علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نار ما
فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة النوعية بالعرض وكذلك الحكم في الاب للابن لا من جهة ما
هو اب وذلك ابن من جهة وجود الانسانية انتهى ما اوردناه من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز
ان يكون صاحب العلة علة ولا يلزم اجتماع المثلين ولا ان يكون صاحب المعلول معلولا بل لا يجوز اذا تحقق
عليه العلة لهما من جهة واحدة واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على
المصاحب واما قال لا يجب مع انه لا يجوز تنبيها على ان ذلك قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى
الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص واحد اخر
يجب ذاته وماهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات علة ذهنية لشخص اخر
وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات تحط الغرض منه دفع
ما توهمه بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار بمعنى الذي ذكره الشيخ فان الاشارة في كلام الشيخ
والخبيئ اليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله ولا لم يتناه الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار
مثلا علة ذهنية ووجودية لشخص اخر منها فانا نتحقق ذلك بان يكون النارية التي في النار العلة
مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار المعلول وذلك هو معنى العلية الذاتية
الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية
اخرى اذ هذه النارية هو الغرض ان النارية لنارية النارية مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون
النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا لم
في المعلولات وقد دلت البراهين المذكورة لا بطال التسلسل في المعلولات ايضا كالايخفي واما
ما قيل انه انما يلزم ذلك لو كانت هذه النار لنارتها علة لتلك النار واما اذا كانت علة
لتخصصها فلا يلزم ذلك فمما لا يذهب وهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون تخصص هذه
النار علة لنارية تلك النار لا لنارتيها لكون ذلك ليس معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس المنتفي نفيها بل هو الواقع الثالث ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذاتي

تظن كونه علة له لتخصص افراد منها انكل التخصص يفعل ما فيما اهل التخصص وليس هذا شان العلة الذاتية المرجح
فظهر انه ما يفعله ليس للايجاد لا ايجاد فيه بل الذات ليست الا علة معدودة لتلك الحالات وهذا معنى قوله
ولا يستغنا انه عنه بخبره الثالث انه لا يتقدم بالذات المتخصص من التخصص النوع الواحد على تخصص اخر منها مخصص
الماهية النوعية مثلا ليست باز المتقدم في نارية هاس نار اخرى علو كانت علة بالذات لما كان كل وهذا قوله
ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى
قوله ولتكافؤها الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول والنارية تظن كونها علة لنار
اخرى قد تطفى وتنعدم مع بقاء النارية الثانية وهذا معنى قوله وكيف وانها امع عدم صاحبه وبعلم هو
وجه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور ولا يقدح وجوب المحاذاة بين العلة الذاتية ومعلولها انها
ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة القوة الشوقية الارادة
والحركة والى هذا اشار بقوله والفعل منا اي صدور فعل جزئي منها لان الصادر منا جزئي من جزئيتا الفعل
الكلي لاهمة تفتقر الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور لما لم يصر جزئيا في الخيال لم ينبعث
على وجوده لانه لما لم يتوقف وجوده على تصوره الجزئي لو دوره انما تفتقر الى التخيل لتخصص الفعل
الكلي ويصير جزئيا فان صورة الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال والى شوق اي حيث كان اثر غلبتا
تابع التخيلة من حيث هو ملايم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا لطلبه وتحصيله ويسمى شهوة لذلك
والملائمة حسية غير عقلية او من حيث هو كريه ومعرف لان له الدفعة ومنعه ويسمى غضبا ثم الى الاجماع حيث
لم يكن مانع وتردد ولذلك اى يتم ويسمى الاجماع معنا في الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق فان الانسان قد نرع
ولا يبرزه ولذا مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا ... فان قلت الانسان قد يريد في الاشياء
كالارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الارادة غير الشوقية ... تلك الشوق ... الشهوة
مع فان من اعتقاد النفع ينبعث وشوق عقلي ... ثم الى حركة من العضلات
منا العقل متعلق بالحركة ... البدن
فان قيل الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها انا شئنا من تصور الحركة عليها انها

مشتملة

مشتملة على حدود تقطعها المتحرك من غير ان ينفرض تخصيصها او تتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل
تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتخللة تلك
الحدود فظهر ان تصدر الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادات كلها تعلقها المتحرك على
مسافة تخيلها الكلا ينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه تخيل اخر جزئيا من حدوده وينبعث
من تخيله ذلك ارادة متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك الحد وبحصوله قطعه اياه
يتخيل حدا اخر وهكذا لو قطع بعد وصوله الى حد معين من حدوده تخيله لحد اخر يوجب انبعاث كذا
ولم يتجاوز ذلك الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة
جزئية حتى يتسلسل الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة للسابق من الحركات وكل سابق
من الحركة معدة لحركة اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه
التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها فلا ينتفي كونها كلية كذلك
استمرار التخيلات والارادات هكذا مستمرة لا يمنع جزئيتها ولا ينفي كليتها والى هذا السؤال والجواب اشار
بقوله لعل الحركة الى كذا تتبع ارادة بحسبها او جزئيات تلك الحركات تخيلات وارادات جزئية يكون السابق
من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة صفة لها في
من ذلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها
اي اخر المسافة ونعلم ان الحركة تتخصص بتخصص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة
معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي يتعلق بها
تعلقها قد يجيء اصحاب الانتزاع للاجزاء فيها او اشتمال المسافة بالقوة على اجزاء كل منها حركة لا بمجموع
المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا تنفصل ولا تتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض من
فاذا الحركة في مسافة معينة فلا يلزم [...] بالناحية من حدودها في اثنائها هذا
كفت ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواحدة في تلك المسافة معينا فاذا اخطر ببالنا حد من حدودها المسافة
وانه لا بد ان نصل اليه او لا ثم نتجاوز الى اخر تتصل الى ارادتنا الاولى الارادتين يتعلق كل واحدة منها بقطعة

من المسافة ويكون المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية بل لا يستلزم تصور الجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة
بل كل ما خطر بالبال من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة تحركه بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد
خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدء وتدريجي كما ستنقله من الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد
الاجزاء المفروضة الغير المتناهية وليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانقسام الى العدد الغير المتناهي هناك
صور غير متناهية بالتعداد وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم
بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة كثير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حد في مروحة في
نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا ثم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة لا يحتاج ربما
تكاد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول عنها فليتدبر جدا
عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته
انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة فيما بينها او الغفلة عنها
هل لا اشتغال النفس بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي
يتوقف عليه صدور الحركتان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان
فيقتضي ذلك صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح ان تحقق ذلك
جاز الصدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تحصل
مع التخيلات والارادات وجه عدم الورود ما ذكرنا فكلا الايرادين لما ذهب اليه المحقق الشريف
من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبتنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو
باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام
المسافة باق من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا والارادة المستلزمة بالحركة
عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها قصد والحركة
لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين هذا محصل كلامه
وذلك لانه لا يتاتى شيء من هذه على معنى الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر

يكفي

يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدء وعلة لا محالة بل المحرك بالاختيار في مسافة
يقصد غاية الا انه حد ويحصل الرسم في الخيال المحرك بالحركة بمعنى القطع فان ذلك الظاهر المنبعث
المعلوم لكل واحد والحركة بمعنى التوسط لا ينقسم بانقسام الاجزاء وايضا الحركة التوسط وان
كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة فلا يجوز ان يصدر من الامر الثابت
وحده ما يختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ان المحرك القريب للسماوات
لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدء الحركة القريب قوة عقلية
ولا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل ما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول
المتقدمة اعادا او فضا ان الحركة معنى تجدد النسب وكل منه مخصوص بحسب وانه لا ثبات له
فلا يجوز ان يكون عن معنى ثابت النسبة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب
من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في صدور الحركة
بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من الخطورات التدريجية ومنها انه يشترط
في صدق التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض
الحالة فيها للاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيرها يتوقف
على وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لها او قريبا منها وما له وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء
كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لها من الجسم المستنير الذي لا يحجبه عنها شيء ولذلك يختلف الموضع
الوضعي في الوجود والتاثير حيث لا يصل اثرها الى موجود اخر بينه وبينها قرب خاص او وضع
مخصوص ولا تقوى على ان يبدع موجودا ويحدث اي موجود كان بخلاف الموجود المجرد
فانه لقوته قد يبدع موجودا اخر من مادة او موضوع لينفع اثره عليه وان انه
في موجود اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع او كان له وضع
يتوقف تاثيره على الوضع في تاثيره على كونه كذلك اي ذا وضع مثله فلا يرد انه كان المبادي

متأثر عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك
التأثير والتأثر وذلك لان الفرق انما هو القوة والضعف في الوجود والتأثر كما عرفت ولما ان النفس
الناطقة عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة قد استدل الامام ايضا في تأثيرها عنها بوجه ما قال
في المباحث المشرقية كل قوة تقتضي لمراد وصلا فلا يخلو اما ان يكون تأثيرها مختصا بمحل معين حتى
يكون تأثيرها في غير ذلك المحل تبعا على تأثيرها في ذلك المحل حتى يكون كلما كان فلا يكون
تأثيرها في جسم متوقفا على تأثيرها في جسم آخر مثال الاول القوة النارية فانه لو كانت حالة في
جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في تلك المحل بلا واسطة في سائر المحال يكون
كلما كان اقرب الى ذلك المحل كان حصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا
ان تعلقها بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما
لاحتياجها في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول ان تلك القوة انها تفعل
بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعني بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصل
الاثر منها فيه واما القوة التي لا يتوقف تأثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث
في ذاته ويكون اثرها قد غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق
من الاجسام لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت مبعدة عن الاجسام من كل وجه فغير جسمانية
مجردة مفارقة ومن هذا التحقيق يظهر ان القوة يمتنع ان يكون تأثيرها في وجود المجردات لان
البعد ما لا ممنع له فلا امكان ثم اذ اشتباه القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولى
والصورة المقومة فلا يكون لها وجود شيء من الاجسام ومن هذا ابطال شك من يقول كما
ان الجسماني لا نسبة له الى المجرد بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسماني بالقرب
والبعد فيجب ان لا ينسب وجود الاجسام الى المجردات فاما القول ان مؤثرية المجرد يكفي في
تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا في تحقق ذلك الامكان فاذا كان الاثر عنه فلما مؤثرية القوى
الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد ان يكون محل الاثر قريب من محل القوة

فاما هو كونها مستقلة بالاحتياج محتاجة
اليها ... لا احتياج اعني الاحتياج
في الفعل والتأثير

الجسمانية وذلك على المجموع انتهى كلامه وهو لا غبار عليه واعلم انه انما قال المصنف شرط في
صدق التأثير على المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تأثير المقارن الوضع لان
غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تأثير المقارن بالوضع بل ان يحصل ذلك فانه ان يعرف
تأثير المقارن عن تأثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يحكى استناد الاثار الى المجرد والمقارن بحسب
كما في الآثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على البدن المجرد والمبادي المقارنة وكما في الآثار
عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا الى الواجب
ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء على غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان
كل تأثير متوسط بوضع خاص بين ما هو محل التأثير بحسب الظاهر وبين المتأثر فانما هو من
لذلك المحل لا من المجرد وكل تأثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن فصدق
على المقارن اي ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه المؤثر مشروط بالوضع
بمعنى انه لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق
على ذلك المقارن انه مؤثر في ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان
اثار متناهية واليه اشار بقوله والتناهي عطف على الوضع ويشترط في صدق التأثير
على المقارن التناهي في ذلك فانه اعتبر في كل مقارن يظن كونه مؤثرا في اثر مخصوص ثم لم يعلم
اثره ذلك متناهيا لم يصدق عليه بل لم يحكم بانه مؤثر في ذلك الاثر ولو علم كون اثره غير متناه
ما بين ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا في ذلك الاثر الغير المتناهي بل هو مجرد متعلق بذلك
وذلك لوجوب كون تأثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا
امر القانون بين هذا العطف فقال المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تأثير
القوة الجسمانية على التناهي لتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان
التأثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد في العطوف الاستلزام اللازم له
قال الشارح غير ذلك مما لا يحتوي له ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات النهاية واللانهاية

من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بتبعية تلك الكمية فمنها
ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد
ولا تناهيه فالمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية فيه كالابعاد بلا نهاية المقادير اعني تزايدها الا نهاية
فقد يمكن فرض لانهاية في الانتقاص من لانهاية له كالاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له
مقدار كالجسم او عدد كالملائكة فرض النهاية واللانهاية فيه نظرا ما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فتفرض النهاية
واللانهاية فيه فيكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما
مع وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر فيه وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلاثة اصناف الاول القوى يفرض صدور عمل واحد منها في
ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة فلا محالة يكون الشيء زمانه
اقل اشد قوة من الشيء زمانه اكثر فيجب من ذلك ان يقع الغير المتناهية لا في زمان والثاني
قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهواء فلا محالة يكون الشيء زمانه اكثر اقوى من التي زمانها اقل فيجب من ذلك ان يقع عمل
الغير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية منها مختلفة بالعدد
كرماة يختلف عدد رميهم فلا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل فيجب من ذلك ان يكون لعمل الغير المتناهية عدد غير متناهية والاختلاف الاول بالشدة والثاني
بالمدة والثالث بالعدة انتهى ولهذا اشار هنا بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا على المؤثر
بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية
بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فلم يتعرض لما الظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع
الحركة في الآن لا في زمان وذلك لانه كان كل زمان يقع فيه الحركة يمكن التنصيف لامكان الوقوع

بحيث

بحيث يكون القوة التي يوقع الحركة نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما التقدم فساده عن ذلك الذي اذا
كان انتهاء نسبة الحركة في الثقلة الرحب لا يمكن بالامكان الوقوعي بتنصيفه وتحققه به لما كان كل
قوة جسمانية يفرض تحريكها ذلك لما الانقراض بالطبع لا محالة ذلك عن ان يكون فعل تلك القوة
اولا فانه كان يحصل لها تحريكها اياه بالطبع والامكان بالقسر اياه الاستدلال على وجوب تناهي كل
فيها عليه في الفرق الاستدلال على تناهي القوى القسرية لان القسري يختلف باختلاف القابل
ومع اتحاد المبدأ يتفاوت متقابلة وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون
لا اشتماله لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك الجسم بقوته جسما اخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية
لها يجب لا اشتراك الزمان او بحسب العدة في القوة فانه غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من
ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول لعدم ذلك لان القسري انما يتفاوت في القابل بحسب
طبيعة القابل من حيث هو قابل لا شك ان طبيعة الجسم الاعظم اقوى من طبيعة الجسم الاصغر غالبا
الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد بمقابله ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان سببه التحريكين واحدا بالفرض وجب
ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم
انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال
لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها غير متناه مقولة اي مقابل المبدأ اي
الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على تناهي القوى الطبيعية والطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا حرك كاح اتحاد المبدأ يلزم التناهي
وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات الاولى الجسم من حيث هو جسم
لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك للقوة كله فاذن كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين
عن تلك القوى كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه

الثانية ان القوة الجسمانية المسمات بالطبيعة اذا حركت جسمها لا بمعاوقة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة
والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول للحركة
المقدمة الاولى ان يعرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها كما يلحق من جهتها نسبتين ان
التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفاعل لا غير الثالثة ان القوى
الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر ويتناسب بتناسبها لكونها حالة
فيها متجزية بتجزيها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات
وشرحها لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم الكل
واقوى من قوة بعضه لو انفرد كما مر في المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه في المقدار توجب منع التحريك
حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكثير لكونه منها في الصغير مع ان القوة
ايضا في الكثير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين لكن ليس كما مر في المقدمة الاولى بل
المحركان تحكما لا تختلفان والحركان مختلفان لما تبين في المقدمة الثانية من كون التفاوت بسبب
الفاعل لا بسبب القابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله من مبدء مفروض كل منهما حركات غير
نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه
تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما بقدر متناه وقد لزم تحريك كل منهما حركات غير متناهية بل كانت حركات
البعض متناهية فكذلك ايضا كما لا يخفى واعلم ان المصنف اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب الغير المتناهي
ولم يتعرض لوجوب تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك فبين وجوه يلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات
حيث فعل كذلك ووجه المصنف ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب بعد وجوب تناهي حركات الاقل
كان حاصلا في الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن
في الحجة الثانية لان القوة المحركة هيهنا ليست بواحدة بل انما لزم الحكم هيهنا من حيث اقتضاء تناهي حركات
الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسمها المتناهيين هذا ثم ان المصنف قال في شرح الاشارات
ان البرهان الاول انما ماخذه انما استنبطه الشيخ من ان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين

مختلفين

مختلفين لوجب ان يكون تحريكهما اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية بالقياس الى الحدوديها بعد ان
فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع
ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي
اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص تناولا مما يجب لانه لم يقم الا على امتناع صدور
التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها والجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والمركبات
بالطبع الذي تقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن القوى النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو من معاوقات تقتضيها الطبايع بسايطها وايضا الكن تلك القوى
مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك [illegible] اليه لكن لما كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون القوى الفلكية
المنطبعة في هيولياتها مبادي للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على صور
مقصوده هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت
في التحريكين في السرعة والبطء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب المصنف عنه بان المراد بالقوة المذكورة هنا
هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي قدس سره في
على التجريد بان اختلاف القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد
يلحق بالقبول والقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة
والضعف يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة ومع يلزم انقطاع احدهما او قال المحقق الشريف وذلك
لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فلا بد ان يكون زمانهما واحدا والا فمعلوم ان لا
يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر قطعا على ان الذي يقع التفاوت في المدة قال
وتوضيحه ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منها ان يتفاوت الحركتان في الجانب
القابل للنسبة المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير
متناهية حركت جسما هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوي

الحركتين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء
الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع كون عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون الكل انقص
وهذا الكلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح التوضيح من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء
له بالفعل فاذا جزء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية ولما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه
ان قسمته لا تنتهي عند حد لما قاله سيد المدققين من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة
الغير المتناهية لوجوب ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع
مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم
للاتناهي لكني اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه حسن الكلام المصنف في الجواب الاتي انه قال
ما ذكره في التوضيح بحسب حديث الشدة لغو لما لا دخل له في اطولية مدة حركة الاصغر فكلام
المصنف ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة قسرية حركت
جسما الكبير في مدة غير متناهية مثلا ثم حركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر
يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت
في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر وجد التعجب من هؤلاء المحققين غفلوا عن
ذلك ومن هنا يظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا
يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركات الفلك التاسع مع عدم تناهيهما
وذلك لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من
الحركتين صادرة من قوة اخرى فيجوز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن
فيه فان فيه بعد ذلك الاعتبار اعني اعتبار فرض عدة بازاء واحد لا بد من وقوع التفاوت فيكون
لا محالة في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون
لحركاتها مبدء اذ لا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبر
من نقطة واحدة من اوساط المسافة كاف في اثبات المطلوب ولا خفاء في امكانه وان لم يكن للحركة

بداية

بداية واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في
قوته عكس ذلك اي قطعها من اخرها الى اولها فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين
كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فبطل
ايضا واما النقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها مستندة الى القوى الجسمانية
لها اذ حركات جزئية اولا تستند الى الكلي الا ان في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك
ارادية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المتعلقة بها وانما اضافها الى ادراكه الجزئيات بواسطة
الالات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان الفا يتناهي الحوادث
لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانها لما لم يكن لها مجموع موجود في
وقت من الاوقات لم يمكن الحكم بالازدياد عليها ما صح هما فضلا عن ان يكون مقتضيا التناهي فاقلنا كل
ان يرد عليه هذا بان نعرض عليهم بعينه بان يقول ليس الحوادث التي تقوى عليه هذه القوى [illegible] مجموع موجود
في وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه بعض تلامذته هذا
السؤال فاجاب بان المحكوم عليه هنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقوع التفاوت
في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال والسائل ان يعود ويقول انتم انما استدللتم على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال مع بقاء الاشكال انتهى كلام الامام
ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع من الامام لان الاستدلال بالعكس فانا
نستدل بقوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المعاوق [illegible] تحريك
القوى فكلما كان المعاوق اقوى كان القوى على تحريكه اضعف بالنسبة فبعد تفاوت القوة على
التحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فقد استدللنا بتفاوت القوة
تفاوت الافعال دون العكس كما توهم هذا **المسئلة الخامسة** في الاشارة الى بعض احوال العلة
المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابل للصور تسمى المادة ايضا وان الصورة الحالة

فيها المقومة لها بل لها الصورة فلينتظر المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي
وكذا لفظ الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري فمعنى حوابا انه الهيولى
مادة قابلة بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب عن الهيولى والصورة وكذا الصورة
صورة بالقياس الى المركب ولهذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصيله الى الحال
فيه اشارة الى الهيولى لا مطلقا فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وانها امر يكون فعليتها بالغير لا انها
قوة مستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بالاحتياج
الى ان يحل فيها الصورة فتصير بها محصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في وجوده الى الحال فيه فقط
فقط لان الشيء ما لم يتحصل في وجوده لا يمكن حلول شيء فيه فان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي
من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يعقل المحتاج اليه هو مطلق الحال دون طبيعة وما يحتاج المحل هو الحال الشيء فلا
مجرد وسلمنا انا نقول الطبيعة لا وجود لها الا ضمن وجود المتعين فقبل الوجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور
احتياج المحل اليها في وجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى المحل فلا يمكن احتياج المحل اليه
في الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة
الجسمية فانها متحيزة بذاتها مستغنية في وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها في تشكلها بالنهاية لا تعالى
ولا انفصال ومثل هذا الحال لا يجوز احتياج المحل اليه في وجوده ولا محذور في قابل له اي المحال الى بالقياس اليه
وعلة مادية بالنسبة الى المركب من المحل والحال بالقياس اليه وقوله اي قبول الحل المذكور اي
قابلية واستعداده للحال فاني فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ وما المستشعر انه
يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد يكون قابلة للشيء وغير قابلة للآخر ثم تصير قابلة له كالآخر بعد عدم عنها
قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني فما يوجد بعد العدم وينعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا لها بل يكون
عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد كاستعدادات يكتسبها باعتبار الحال
بينها ما يعدم ويوجد ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي
قد يكون بعيدا من الفعل ثم يصير قريبا منه ثم يصير ابعد منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية

وسلمه

واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها وشيء من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى
بل ما هو ذاتي لها ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة
الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور
اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للنطفة ثانية
ليس هو الاستعداد الذي هو ذاتي للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها لانها اعلى ما كان من الاستعداد الذاتي
بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا الاستعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذاء ثم
على الصورة النطفية وهكذا فالذي يتبدل ويختلف هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة
باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة فلا اشكال
وهذا الحال المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب بالقياس اليه وجزء فاعل لمحله
اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى بالقياس الى محله الذي هو الهيولى لما عرفت الصورة
بهذه العبارة لما تقرر في موضعه ان الصورة انما هي شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة
لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية المقومة للهيولى
كما توهمه ظاهر العبارة فذلك لما سيأتي من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما صرح به
هناك وهو اي هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل للمادة واحد اي لا يكون
للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما ان استقل في تقويمها استغنى عن الاخرى
والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة ايضا مقومة للهيولى
لكن بعد الصورة الجسمية ايضا واعلم ان هذه الامور المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف على
سبيل الحكاية بمعنى انه على تقدير ثبوتها يتفرع تلك الفائدة عليها كيف يكون الحال هكذا فلا منافاة بين
ما سبق من نفيه الهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة** في احوال العلة الغائية قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الغائية فهي العلة التي لاجلها يحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي
او الخير المظنون فان كل محرك بصورة فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم ما هو بالقياس

اليه فيما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانها انما ان يكون بكل او ببعض ذلك ظنا وقد الحق الالهيات وتعني بالغاية
التي لاجلها يحصل وجود شيء ما بين الهيات قال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد يكون موجودة علته
فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في شخص الاشياء
في شيء غير الفاعل وذلك تارة بالموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر عن ارادة او طبيعة وتارة تقع في شيء ثالث
كمن يفعل شيئا ليرضي شخصا ما فلان فيكون رضا فلان غاية خارجة من الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك
الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء والمشبه به من حيث هو مشتاق اليه غاية والتشبه نفسه
ايضا غاية انتهى وظهر من تضاعيف ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتأدى اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة
على فعل الفاعل ومتأخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون
غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج
الى علة فاعلية لا محالة وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية مثلا ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا
يفعل ومن ههنا قالوا ان الغاية بمهيتها اي بصورتها الذهنية علة الفاعلية وبانيتها اي بوجودها
الخارجية معلولة للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا
قيل معنى قولهم اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب للغاية وكيف لا يكون
كذلك والفاعل هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما
يفعل الفاعل لاجلها ولولاها لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس
علة لصيرورة الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهية الغاية في الاعيان وفرق
بين المهية والوجود كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة لا لكونها علة ولكن لكون الفاعل علة
علة للغاية في كونها علة والى هذا اشار المص بقوله والغاية علة بمهيتها للعلة الفاعلية
معلولة في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول
فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول بلا واسطة فان قلت غاية الحركة قد يكون نهايتها
وقد لا يكون كلقاء الحبيب على ما سيأتي من ترتيب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت

لقاء

لقاء الحبيب مثلا وان لم يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض
لا بالذات فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى وظاهر انها
لا يتأخر بل لا يجوز تأخرها عن وجود المعلول اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية معلولة من فعل الله تعالى على
الذي يفعل الغاية يكون متأخرا من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد
ان يكون وجودها اولى به والثاني وكلام لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود مستفيدا منه
تلك الاولوية والثاني من حيث انه يتم بجهته تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته
وما كان الله تعالى تاما بذاته لا يتطرق اليه النقصان اصلا فاذن لا غاية بفعله بل هو فاعل بذاته هذا
ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم انه لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا او انه غاية الغايات
على اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله ولا اشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما
ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها
غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد
اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت افعال الباري
الله تعالى عند الاشاعرة معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض
علة الفاعلية نعم قد يفسرون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال كما يجعله المعتزلة الحكم به
ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فانهم في ذلك يوافقون الحكماء لفظ الغرض عليها لا يجعلون لفظي الغرض
والغاية مترادفين كالاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء في هذه المسألة بحسب اللفظ كما سيأتي تحقيق
ذلك في الالهيات انشاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل متحرك وفعل سواء كان ارادة او
طبيعيا غاية والمص حقق هذا الحكم بالارادات وبالجملة فان هذا الى المقام شكوكا صعبة منها انه
قد قيل انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية اليس
لعب صار ومظنونه ضرار الشيخ في دفع هذه الشبهة في الهيات الشفا بهذه العبارة وربما بيان
اثر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد فالمبدأ القريب هو القوة الحركة

التي في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل والتفكر ولما
ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما
كانت الصورة المرتسمة في التخيل والفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غيره الا انه
لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او يتقدم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان ربما تضجر المقام
في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان
مشتوقه نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة العضلة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة مقابلة لصديق له فيشتاق الى الامكان الذي تتحدد مصادفته فيه فينتهي حركته الى ذلك الامكان
ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس مشتوقه الاول الذي نزع اليه بل معنى آخر لكن المشتوق تبعه
ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين ويجب لك مع ذلك ان تعلم ان الغاية
التي ينتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركته هي غاية حقيقية اولى للقوة الفاعلة الحركة التي
في الاعضاء وليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية
تخيلية كانت او فكرية ولا ايضا يجب دائما ان يكون بل ربما كان وربما لم يكن فقد تبين المعنى لنا
اما الاول فانهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء تعم
حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا سبب ان الملك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن
شوق البتة لان الشيء الذي لا ينبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون تشوق نفساني لا محالة قد حدث ما لم يكن
فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبداها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق والشوق
كما علمت فعل النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا اما ذهبت مبادي الحركة النفسانية
منها واجبة باعيانها وضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجب ضرورة هي القوة المحركة في
الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هو التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا فكر او
فكر ولا تخيل ولكل سبب غاية لا محالة المبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية له غاية لا بد منها
والمبدأ الاول الذي منه مبدأ قد يوجد للحركة حالة من غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب وهو

القوة المحركة والمبدآن اللذان بعدها اعني الشوقية مع التخيلية والشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة
هي الغاية المبادي كلها فكان ذلك غرضا لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون هو الغاية مع
الذاتية للقوة المحركة غايته ذاتية للقوة الشوقية واجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي في العضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون الا بشوق
وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء وان لم يكن لما تنتهي الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة وان كان ذلك الشيء مراد
لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية تنتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة
ويكون الشوق التخيلي او الفكري قد ربط انبعاثه عليه فبين انها غاية ارادية وليست حقيقة اليه وكل نهاية مع
تنتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية المتشوقة والتخيلية فلا يكون للمتشوقة بحسب الفكر وفي
التي يسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل
وحده هو مبدأ الحركة الشوقية او التخيل مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق
او حركة نفسانية داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو مبدأ للشوق فيسمى ذلك
الفعل جزافا او لم يسم عبثا وان كان التخيل مع خلق وملكة نفسانية يسمى ذلك الفعل عادة كلا الخلق
انما تقررت باستعمال الافعال مما يكون بعد خلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة
موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها او غيرها المتشوقة وهي غاية الشوق سمي ذلك الفعل باطلا
بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية دون الغاية الثانية واذ تقررت
هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا
ان العبث فعل من غير غاية البتة هو ضار او مظنونة ضارة هو قول كاذب اما الاول فلان الفعل انما يكون
بلا غاية اذ لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو سبب حركته لا بالقياس الى ما ليس له سبب حركته ولو
اعني الحق اتفق ولما يحقق الشك من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التي في العضل
والذي قبله هو شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكرا البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه
الغاية التي للمتشوق التخيلي والقوة المحركة فبين ان هذا الفعل يجب ان مبدأ الحركة سنده الى غاية وانما لا يحصل

الغاية بحسب ما ليس مبدء الحركة ولا يجب ان تنظر ان هذا ليس الا عن شوق تخيلي الى شئ فان كل فعل اختياري بعد

ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة مطلب نفساني وعند البدء تخيل ما لا ان ذلك التخيل بما كان غير ثابت بل سريع البطلان

او كان ثابتا ولكن الشعور به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيله ذلك الا ان التخيل غير الشعور بانه

قد تخيل وههنا ظن انه كان كل تخيل اختيارية مشعورا بالتخيل انتهى كلامه بل غير النهاية واما الثاني فلان الاشتياق هنا

الشوق علة لا محالة انما انفعالها على هيئة ولذة ما انتقال الى هيئة اخرى وحامل جوهر القوة المحركة والحيثية

على التجدد بالفعل للتحريك للحاصل والعادة لذيذة فكل اشتغال على الحلول اذ يحمل الحرص على الفعل الجديد لذيذ

اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية والتي هي الحركة بحسب التخيل والحيوان بالحقيقة وهي الحركة المظنونة خير

بحسب الخير اللاانساني فاذا كان المبدء تخيلا حيوانيا فيكون خيرا لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس هذا الفعل

خاليا عن الخير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل فهو وانما هذا على التخصيص ههنا من الحركات مزيتا

لا تنضبط هذا كلام الشفا والى هذا اشار بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى سواء كانا

قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليس غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا

مراد الشيخ فيما ذكره بقوله او يدوم عليه الحركة وهو انما الوصول الى المنتهى قد يكون غاية القوة الشوقية

ايضا كما في المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى المنتهى غاية الشوقية بل يكون لها امر آخر مترتب

على الوصول الى المنتهى كما في المثال الثاني فان لم يحصل الغاية التي هي الشوقية مع الوصول الى المنتهى

فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها وان كان اي

حصلت فهو اي تلك الحركة والتذكير باعتبار الخبر اما عبث ان كان مبدء الشوق هو التخيل او عادة

ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان هو التخيل مع

طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام

شيء آخر اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما في كلام الشيخ فان العبث في كلام الشيخ كان هو

الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه غاية للشوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون امرا عرضيا نهاية

الحركة كما صرح به اذ لا فعل يسمى جزافا ولم يسم عبثا والله القديم تفطن لذلك والله تعالى اعلم في كلام الشيخ الا

انه

انه لم ينسب الى الشيخ بلا لغيرهم قال ومعنى ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشي الشريف

بهذه العبارة واعلم ان المذكور في الحاشية الشريفية والمحشي موافق لما في المتن ومع هذا قيل ان الاما الشارح انه

اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح آخر بين فالامر عرفي

به معه فاوجه حرمته لعصمة قوله ودونه غيره وقد ذكره في شرح المخصوص ويؤيد كلام الشارح وهو ان الحس

لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ايضا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها ما اورد على

اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من قواها وطبايعها تحريكات

ان تلك تاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها تترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بانه

التحريكات انما كانت لاجل تلك الامور المتادية هي اليها فلا نعني بالغاية الا ما لاجله الشيء كما مر وذلك اعني

تادي تلك التحريكات الى تلك الامور تادي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا تري

انه لا ينبت من حبة النخل الا النخل ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يتولد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة

الحمار غير الحمار لا ان ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يختلف الا المانع وليس ذلك الا ان القوة من حبة

البرو مثلا متوجهة بتحريكاتها نحو حصول البر فيترتب عليها ذلك بحيث لا عائق عنه هذا هو بيان اثبات الغاية

للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما نورده في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما

تقرير الشك الموجه عليه فهو انه لا يمكن ان يكون للتحريكات الطبيعية غاية لوجوه الاول ان الغاية يجب ان

يكون موجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها

ولا ادراك لها فلا يمكن ان يكون لها غاية واجيب عنه بان صور الغايات في الحركات الطبيعية وجوداتها

الذهنية انما هي عند مبدء اعلى وعلى من الطبيعة وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدء اعلى وهو

فوقها وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدء في الحقيقة هو

غيره على سبيل تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد يحصل بحيث يؤدي تحريكه للغاية على ان

كون الصورة الغاية عند الطبيعي لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي ان يكون على سبيل الا قتضاء

الجبلي وقد ذهب الى ان للطبيعة شعورا جبليا طبيعيا تسخيريا للحكمة الالهية غاياتها وهو الذي يقتضي

حركتها اليها وان لم يكن لها شعور بها صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفا والى هذا اشار في الهيات
الشفا بقوله ويشبه ان يكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المتقدمة للطبيعة نوع من تعقل الطبيعة
على طريق التسخير انتهى واما الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفا وجواب ذلك ان الروية ليست
لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعيين الفعل الذي يختار من بين سائر افعال الجائز اختيارها لكل واحد غاية
مخصصة فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة
وللمعارضات المتفننة لكان يصدر منها متشابها على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في
هذا الباب فتامل حال الصناعة فان الصناعة لا يشك في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها
الى الروية فصارت تجيب اذا احضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما لزم لذي
يكتب او يضرب بالعود فانه اذا احذروي في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان يقف على عددها
يبلد وتعطل وانما يستمر على نهج واحد فيما يفعله مما اعتاد في كل واحد واحد مما يستمر فيه واذا كان ابتداء
ذلك الفعل مقصودا ما وقع بالروية ... على ذلك الاول ... وكذلك
حال اعتصام الزالق بما يعتصم او مبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية وكذلك
تصور ما ينسله في الخيال ... من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا الظاهر تختار ان تحريكه
فليس تحريكه بالذات وبلا واسطة بل انما تحرك بالحقيقة العضل والوتر فيتبعه تحريك ذلك العضو
والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري ولو انتهى ... قد يوجد فيه ... الثالث
... الثالث ان التحريكات الطبيعية لا تنتهي الى حد تقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لها
يقف عندها الا ان ... الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان تنقطع عنده التحريك العلة الغائية
وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد
الغايات بالعرض قال الفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية لذاتها والضروري احد ثلاثة امور
اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثلا صلابة الحديد حتى يتم القطع
به ... واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم

للعلة

للعلة مثل انه لا بد من جسم او كذا حتى يتم القطع به واما الذي لا بد من جسم او كذا لا لكيفية لكن لازمة كان
لازما للصورة الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده لا لانه للعلة الغائية بنفسها مثل ان الحكمة الغائية
في امر التزويج مثلا التوليد فيتبعه حب الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله فهو كالغاية بالعرض
الضروري كالعرض لا اتفاق ثم قال ونقول ان الاشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست غايات ذاتية
في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد جوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة لو ان
يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد ... بلزمه
ضرورة الفساد اعني الكائنات من الهيولى الجسمانية ... في الشخص ... بالنوع فالغرض الاول
اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو العلة الثانية تفعل
الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله ... ان يكون اشخاص بعد اشخاص
بلا نهاية فيكون لا يتناهى الاشخاص ... على سبيل القصد ... لا لانه
لو لكن ان يبقى الانسان ... الى التوالد والتكاثر بالتناسل على انه ... ان الغرض
لا يتناهى الاشخاص كان لا يتناهى الاشخاص ... شخص
لا الى انتهاء بعد ... فاذن الغاية الحقيقية ... وجود شخص ... ثم
الشخص الذي ... الطبيعة الكلية بل الطبيعة
فاذن هي غاية الطبيعة الجزئية ... غاية تلك الطبيعة الجزئية التي هي
غايتها ... الطبيعة الجزئية القوة الخاصة التدبيرية للشخص الواحد ... الطبيعة الكلية القوى
الفائضة في ... السماويات كشيء واحد والمدبرة الكلية ... انتهى كلام الشفا الثالث انه لو كانت
الطبيعة تفعل لاجل شيء لما كانت ... الطبيعة ... الاحوال
ليست بقصد ... على الدوام او الاكثري غاية ... ان يكون المتادى
اليه غاية لتلك الاسباب ... على الدوام او الاكثري غاية لكان جميع ما ذكرنا
... الفساد مما يتادى الطبيعة اليه غايات للطبيعة وفساده فقد اجاب

الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما اصحاب التشريحات وما يجري مجريها فان بعضها فهو تقصير وخروج
عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصانا فيها فهو عدم فعل يعرض من المادة ونحو لم يمض اليه الطبيعة
بعكسها الى تحريك كل مادة الى الغاية وكلامنا الا في الاعدام انفعالها غايات بل انما كلامنا في افعالها في المواد الطبيعة
الطبيعية التي لها هي لها غايات وهذه لا يلزم ذلك والموت عند الذبول هو لتقصير الطبيعة البدنية عن الزام المادة
صورتها وحفظها اياها عليها بانتقال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس ايضا غرضا ذا الغاية اليه فان نظام
الذبول سببا لعجز الطبيعة الموكلة بالبدن عند الطبيب هو الحرارة وسببها هو الطبيعة وكونه بالمرض وكل سببها
غاية في الحرارة غايتها تحليل الرطوبة واما انها اشتوف المادة اليه على النظام هو ذلك غاية الطبيعة التي في
البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بان تبدله امدادا لكن كل امداد ما لم فان الاستمداد منه اخيرا ينتقل من
الاستمداد منه بدل ما تحلل تذكرها في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سببا للنظام الذبول فان
الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة البدنية لكن لم نقل انه كل ما كان الامور الطبيعية
يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها فانما تفعلها الغاية لها اذا ما فعل
غيرها فقد لا يكون الغاية لها والموت والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن
زيد فهي غاية واجبة في نظام الكل وقد اومأنا الى ذلك فيما سلف ومع ذلك فلنجلا التي يتشبهان على غاية
في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضا كائنة لغاياتها فان المادة
اذا فضلت حركة الطبيعة فضلها الى الصورة التي يستحقها بالاستعداد الذي فيها او لا تستعملها فيكون فعل
الطبيعة فيها لغايتها ان كان المستحق المتنامي لتلك الغاية اتفاق سببه غير طبيعي انما في الرابع انه لو كانت الطبيعة
تفعل لاجل شئ فالشي الثابتة في ذلك الشي نفسه وانما يتحد في الطبيعة على ما هو طبعه يتميز الطالب الرغبة
النهاية فقد اجاب عنه الشيخ بانه لما كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان يكون لكل غاية غاية ولا
ينقض التسلسل فلت فان الغاية في الحقيقة يكون متصورا لذاتها او سبل الى الاشياء ينقصد لها ولا يقصد لاجل
شئ اخر فغرض ان يسأل عنه بالم المقتضي الجواب بالغاية واما ما انقصد لذاتها فانه لا يليق بالسؤال عن انه
لم قصد ولهذا لا يقال لطالب الصحة والطالب للخير لم هو يطلب الخير ويتقرب من الشر ولو كانت الحركة

ولاجل

ولاجل انه ينتقض الغاية لانها موجودة او لا انها لها غاية لكان وجب ان يكون لكل غاية غاية لكنها ينتقض
ذلك من حيث هناك نزدل ويجد مصادر عن سبب طبيعي او مادي الخامس انه لا يلزم ان ما ينطلق منه
متغيرا على الطبيعة وينادى الطبيعة اليه ويكون للطبيعة فعل وتنادى اليه بل انما هو من ضرورة المادة
فان قوما من الناس ما علموا ما اتي انتاجه لا حصول المادة بالاتفاق فخصوصا بالضرورة لا للغاية مثلا
قالوا ان الثنايا لم تستهل لينقطع والاضراس جعلت عريضة ليطحن بل انه اتفق ان حصلت هذه العادة لا لتقبل
الاصنام الصورة نافعة في المصالح البقا وكذا الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت ان تحدث على وجه
تضمن المصلحة فلا ينسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل اظن انها انما يصدر عن فاعل ينتصل لاجل شئ ولكان
كل ما كان الامور انما اختلف هذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كان لضرورة المادة لان الشمس اذا اخرجت وذر
فحلل البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا فنزل لضرورة فاتفق ان يتبع في مصالح ويظن انه لاجل مقصود
في الطبيعة تلك المصالح ولم يلتفت الى افساده للبيادر واجاب عنه الشيخ في الطبيعيات الشفا بقوله
والذي يجب الان ان نتركه في هذا الباب ونعتقد ونقول انه لا كثير نافعة لا تقول ان للاتفاق مدخلا في كون
الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى اغراضها فانه ليس حصول هذه المدرة منه هذا الجزء من الارض ولا
حصول هذه الحبة وهذه القطعة من الارض فلا حصول هذه النطفة في هذا الرحم مرادا لكلام اكثر
تام النتائج انه ويجري مجرى الاتفاق والنصى النطق في مثل تكون السنبلة عن البر باستعداد المادة الارض
والجنين عن النطفة باستعداد المادة من الرحم بعد ذلك بالاتفاق فهذه ليس بالاتفاق بل امر الطبيعة
ويقتضيه قوة وكذلك الناس ايضا على قولهم ان المادة التي الثنايا لا تقبل الا هذه الصورة لكننا نعلم انما
لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس السبب انما هو سبب فيه
الحجر وطفا الخشب لان الحجر ثقيل والخشب اخف بل صار الشيمة مانع لم يصح الا ان يكون سبب موجودا
بتبدله هذه النسبة فجعلها على هذه النسبة الناسل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان النفعة
الواحدة اذا سقطت فيها حبة بر انبتت سنبلة بر وحبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقال ان
الاجزاء الارضية والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جواهر الحبة وتربيته فانه سيظهر انه يحركها عن مواضعها

ليس بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحريكها انما هو لجذب قوى متمكنة في الحيوانات
جاذبة باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان يكون تلك البقعة اجزاء الصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون
الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فتقسيمها
الصورية والصورية الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من خارج يجذبها تلك القوى وتحركها
الى تلك الصورة وانه دائما او في الاكثر الامر يحصل ذلك حتى كان ماكان كذلك فهو صادر عن ذات الامر متوجها
اليه دائما فلا يعاق واما الاكثري فيعاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء
مختلفة فلمناسبة ما بين القوة في البرة وبين تلك المادة ما يجذب تلك المادة بعينها او تحركها الى
حيز مخصوص في الدوام والاكثر فهناك يكسبها صورة فيكون ايضا القوة التي في البرة تحركت بذاتها هذه
المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة على تلك الصفة لينتقل
الى تلك الصورة فلا يمتنع ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهذا بل ان يكون
انتقالها الاعين يكتسب هذه الصورة بعد ما لم يكن لها ميل لضرورة فيها اذن سبب لضرورة حركها اليه
فحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا يبعد القبول لغيره فتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد
هي على سبيل القصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك معنى ما نعنيه
بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في حال ما يكون الطبيعة غير معاوقة كلها
كلها خيرات وكمالات وان كان اذا تادت الى غاية صادرة كان ذلك النادي ليس منها دائما ولا اكثريا
بل في حال تنفعل النفس منها فيها اسبابا عارضيا فيتبدل عادة اصابها هذا القبيل حتى ذكرنا ومعنى هذا اسباب
هذه ملوحة حتى استظهر ان كان كل ما في الطبيعة تحرك لاجل الخيرية وليس هذا في نفس الحيوان
والنبات فقط بل في حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر عنها بالطبع فانها تجري نحو غايات
غايات متوجهة اليها وانما ما لم تعق توجهها على نظام محدود ولا يخرج عنه الا بسبب صارف كلي
ولا الهيئات التي للانفس الحيوانية الثابتة والناسخة والمدبرة فانها تشبه الامور الطبيعية وهي
لغايات انتهى كلام الشيخ والحاصل ما ذكرناه من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع الشكوك عنه اشار

الصم

الصم بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات ومنها شبهة البخت والاتفاق وتقريرها ان ههنا
امورا اتفاقية لا سبب لها تتادى اليها فيكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك كمن حفر
بئرا في الارض طلبا او ماء فيعثر فيها على كنز لم يكن علة لما يكونه فيها ولم يكن حافر لاجله فهذا
العثور على الكنز مما لا سبب له لا اراديا ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن
ان يكون سببا للعثور على الكنز ولا قسري وهو ظاهر والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر
لم يكن لاجل العثور بل لاخراج الماء والاسباب منحصرة في هذه الثلاثة فليس العثور على الكنز غاية سبب
من الاسباب بل هو امر اتفق وكذا من يزلق عن شعر فيقع فيها فانه ليس بهذه الوقوع الى
التي سبب من الاسباب فيتشاهد بين الامرين كثيرا جدا بل الكثير مما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر
انه لا يجب ان يكون لكل حادث سبب وان يكون لكل ما يوجد غاية الفعل ونقل الشيخ في طبيعيات
الشفاء ان جماعة من الاوائل اعظموا امر البخت والاتفاق جدا ففرقة كذ بمقراطيس وشيعته جعلوا
كون العالم بالبخت وانكروا ان يكون له صانع اصلا ورأوا ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى
لصغرها او لصلابتها او انها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها
في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان تتصادم منها
جملة فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد
مترتبة في خلاء غير متناهية لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات
كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يتقيدوا على ان يجعلوا
العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادئ الاسطقسية بالاتفاق
فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق لم يكن كذلك
لم ينسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولكنهم نحوا الكون بعلاقة
جعلوا اصل البخت والاتفاق من الاسباب التي يوجد بها الاشياء وقالوا ان البخت سبب الهي
مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأي اصل البخت محل التاله

الذي يتقرب اليه والى الله بعبادته وامر بى له هيكلا واتخذ باسمه الصنم يعبد على نحو ما يعبد
الاصنام وعاداهم طائفة انكرت ان يكون للبخت وللاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما
معنى من الوجود وقالت انه من المحال ان يجعل للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل عنها
ونحيل بها على ان يكون علة ونتوثّا ولها علة مجهولة من البخت وللاتفاق فان حافر بئر اذا عثر على
كنز جزم اهل العبادة ان البخت السعيد قد لحقه وان تزلق فيها فانكسر رجله حزموا القول بان
الشقي قد لحقه ولم يحققه هناك بخت البتة بل كل من يحفر الى الدفين يناله ومن يمين المتردي في
حفيرة بئر يتوقصه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد في دكانه لحق غريما له فظفر
فذلك من عمل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان به غريمه ولحصن بصر
قالوا وليس ان كان له غاية في خروجه غير الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا
للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكن تعرض ان
المشغول لذلك الفعل احدى تلك الغايات فتعطل الاخرى او صده لا في نفسه وتحو
نفس الامر غاية يصلح ان ينصبها غاية ويقصد باسلمها اليه كما ان هذا الانسان شاعر
الغريم هناك لخرج يومه فظفر به ولم يقل ان ذلك مما اتفق منه بالبخت بل قيل للعدة و بالبخت
وللاتفاق فيرى ان جعله احد الامور التي يؤدى اليها خروجه غاية فصرف الخروج عن ان يكون
في نفسه سببا لما هو سببه وكيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في ابطال الاتفاق
اصلا ليس بشيء لانه اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجب للشيء الذي لا
يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون لشيء
واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف
كان وتعنى بها المقصد بالفعل والمراد بالغاية بيننا هو هذا وقوله ان الجعل لا يغير الحال في غاية الباب
غير مسلم الامر فان الجعل يجعل في احدهما كثيرة في الاخر قليلا فان الشاعر بتمام الغريم اليه يتطلب به
من حيث هو كلي فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك

فانه

فانه ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له الحكم الامر في اكثر نسبة فكل مختلف
الحكم له في انه اتفاق او غير اتفاق بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هو دائما ثمة
ومنها ما هو في اكثر الامر يحرق الحطب ادا لاقته وانه الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه
ومنها ما ليس دائما ولا في اكثر الامر يصل اليه ومنها الامور الاكثرية اذا كانت تكون عنها لا يخلو اما ان يكون
الاطراد في طبيعة السبب اليها وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج معه السبب الى شريك
او شرط او زوال مانع او لا يحتاج فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس
فيه وحده ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على الاكوان فكونها عنه الشيء عن الشيء ليس اولى عنه لا كونه
فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن ان احتاج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا بنفسه
اليه الا ان يعوق عائق ويعارض معارض والمعارضة ما تتخلف في الاقل ويجب منه ذلك انه
اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته ان يستمر الى ما يخرج فيكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا
يعارضه معارضة وان الاكثري يعارضه ويتضح ذلك ان الاكثري يشترط رفع الموانع اما ظاهر العارض
يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية ظاهر وفي الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وانبت الاعضاء
الحركة وانطاع لم تنقع بسبب مانع او سبب ناقض للعزيمة وكان المقصد من شانه ان يوصل اليه ففي
ان يوصل اليه فيجب ان يستحيل ان لا يوصل اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن
بالبخت فالاكثري ايضا لا يقال انه كائن بالبخت فانه من جنسه وفي حكمه ثم ان الامور ربما فرض
قيل ان انفرادها على وجهه كانت بالبخت والاتفاق وقد بقي ما يكون بالتساوي وما يكون على
الاقل ولا اقل لا اشك انه ما يقال انه كائن بالبخت وللاتفاق واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ
في طبيعيات الشفا ان الامر مشتبه فيه وان متاخري المشائيين قد شرطوا ان ما يكون بالبخت والاتفاق
فانما يكون في الامور الاقلية الكون على اسبابها والذي رسم لهم هذا النهج معلم ارسطاطاليس لم يشترط
ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين الى ان جعلوا الاتفاق مختصا بالامور
الاقلية دون المتساوية صورة الحال في الامور الارادية فانها بعضها لا المتاخرين فيقولون ان الاكل

واللااكثري والمتساوي واللادائم ما اشبه ذلك هي من الامور المتساوية الصدور عن مباديها ثم اذا نسبت الى او كل
الاكل بان المتقدم لم يقل انه اتفق ذلك وانما يحق فلا يتصور بزيادة اشتراط على الشرط له معلوم بتبين لطاله
قولهم لشيء بيرو وهو ان الشيء الواحد قد يكون بقياس واعتبار اكثريا او واجبا وبقياس امر واعتبار آخر اتفاقيا
بل اقليا اذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت احوال صادرة اجاشا ان يشترط ان المادة قد تكون تكف المحتويه نفخت
عن المصروف ومنها كالاصابع المخرج القوة الالهية الفائضة في الاجسام صادفت استعدادا تاما وزيادة
طبيعة لصورة منتجة وهي اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب هناك ان تفعل اصبع زائدة فيكون
هذا الباب حلقه كان اقليا او داخلا في القياس الى الطبيعة الكلية فليس اقليا بل هو داخل القياس الى الاسباب التي
ذكرنا هاهنا هو واجب ولهذا لا استشعار في البحث بين كلامه ان الشيء ملم يجب ان يوجد من اسباب لم يخرج عن
طبيعة الامكان لم يوجب عنها بان هذا او اشاله موجود الى الطبيعة الاولى فلذا كان الا ان خرج هذا
فتعين بعد ان يكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اخر متساوية فان البعد ما يجب لا اكثري هو المساوي
الاقرب من البعد ما يجب الواجب ولا اقلي ثم الاكل والمثل اذا قيسا الى الارادة وجدت الارادة حاكمة مرجحا
عن الامكان المتساوي الى الاكثري واذا رجحا من ذلك لم يجب البته ان يقال ايهما اتفقا او كانا بالبحث
وما اذا لم يرضا قال الى الارادة ونظر اليها انفسهما في وقت متساوي كون الاكل فكلاهما يصح ان يقع وحدث
عليه فانه اتفق ان كان بالاكل وعند الاتفاق بالقياس الى المدخول الا الى الارادة وكل قول القائل صادفته واتفق
انه كان يمر وتعقبه واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف متعود ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا
كان الشيء في نفسه غير طبيعي ولا متوقع او ليس دائما ولا اكثريا فما صالح الجاري في السبب المؤدي اليه انه اتفاق
او بحث فان ذلك اذا كان من شانه ان يؤدي اليه فليس هو دائما اليه ولا دائما ولا اكثريا وان اذا لم يكن مؤديا اليه
البتة لا موجب البتة للقصود فلان عند حفر الحفيرة لم يطالب ان يحفر فلان اتفق ان كان سببا للكنز في لم يحج اردي
اتفق انه كان سببا فيكون القصود لا سببا الا الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له
اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس دائما ولا اكثريا الا رحمى او يظل الفاعل ما يجري عليه حركات الحال
ومثل ان يريد بختا ان يصح ان يجعله غاية كالموضوع الخارج الى السوق ان المعتبر في الطريق يحج ان يجعله

غاية فكان ما خرج منها عن حد التساوي والاقلي الى الخروج من العادة يحصل الغريم في طريق جهة مخرجه
يؤدي في الاكثر الامر الحصول الى مصادفة لما خرج الغريم العارف من حيث هو خروج عارف به البعد به او الدائما يؤدي
يكون اتفاقا بالقياس الى الخروج الا بشرط زائد فيكون حينئذ اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زائد وبهذا يحكي
ان اسباب الاتفاقية يكون من حيث يكون من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها الغرض والغايات غايات
بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض
ليس دائم الايجاب ولا هو غالبا يكون من اجل شيء له سبب اوجبه بالذات فقد يعرض امور لا يقصد وليست
بالاتفاق مثل تخصيص القدم على الارض عند الخروج الى الغريم فان ذلك وان لم يقصد خروج ربما
في القصد لكن القائل ان قال اما اقصدته لحاجة كذا فاتفق ان وجدته في البيت ولا تشخص هذا القول
كون من يطلق اكثر الامر في البيت لكن لما كان هذا القائل انما يقول ذلك لا لتحسب الامر في نفسه بل يجب
اعتقاده فيه فانه اذا كان الغالب خلفه ان يدرك في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول
هذا اذا كان من متساوي عنده في طلبه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كان في البيت او غير كائن فيكون
طلبه في ذلك الوقت بحكم ظنه بالتساوي دون الاكثري والواجب فانه كان بالقياس الى الوقت المطلق
الاكثري او قد يظن ان كثيرا من الامور الطبيعية النادرة والوجود مثل ان الذهب انما يتولد من اصل الاعداد
والي فوقية المجاورة المقدار المعهود فانه موجود بالاتفاق اذا قيس الى الوجود المطلق بل الى اقل الى
السبب الفاعل لعمل كان يوجد عند الطبائع المعطاة الذهب وليس ذلك انما صح عند كل قوته
لوجدان المادة الوافرة واذا كان كذلك فيمكن هذا المعدن ان يولد دائما الا في الاكثري وصحيح طبيعيا الكلام
اتفاق والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عنه ان يتنوع يكون
نادرة الى الشيء دائما وقد يكون محتاجا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته لما ان يكون حصول تلك
الشرائط والاحوال معه دائما فيكون تأديته ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون صحيح لما ان
يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له واقل منه فيكون تأديته ايضا كذلك فيكون السبب المستقل
بذاته والسبب الدائم حصول جميع الشرائط والسبب الاكثري الحصول مع انها اسباب بذاتها فيها

غايات ذاتية والسبب القسري الذي يحصل لها اتفاقي الحصول اذ السبب سببيته الى المجموع فذلك السبب والاحوال التي
معه على التساوي او الاقلية فان سببه ذاتي ايضا وسببه غاية ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده فانه
سبب اتفاقي وسببه اتفاقية ويمكن مثلا بالقياس الى العشق على الكنز لو اعتبر مع كونه صادرا عن الطالب
يكون الكنز موضوعا ينتهي اليه الحركة مع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعشق والعشق غاية
ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعشق غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا يكون
غاية ذاتية لكونه للماء او للبناء فان الاتفاق ان يكون هناك كنز مدفون فيصير سببا للعشق يطلق عليه بالعرض لا
بالذات فظهر ان العشق على الكنز هنا ليس غاية للسبب بالعرض فغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة
بالكلية وظهر ايضا بطلان ما ادعى من ادعى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض مسبوق
لا محالة بما بالذات فتعطل وما قول من قال ان الاتفاق سبب الهي خفي فلان بعيد غاية البعد وقد ذكر
تاويله في كتابنا المسمى بكلمة طيبة قوله وكذا ثبوت الاتفاقيات انما ينفي الاسباب لا الاتفاقيات فيه
غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة** في اقسام احوال العلل الاربع
على ما قال الشيخ العلة مطلقا اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يقال لما يكون
له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة ههنا لا
يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة ومعنى ليس شيء لان العلة العرضية مثلا كما يقال انها يصدر عنها الشيء
بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفا قد يكون بسيطة وقد يكون مركبة
فالفاعلية البسيطة كطباع البسيطة والمركبة ان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع
كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة كهيوليات البسائط
والمركبة كالعناصر للبدن والصورة البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور المواليد والغائية
البسيطة كالشبع للاكل والمركبة كالجمال ودفع القمل للبس الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل
فاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه او بالفعل كالنار الى ما
اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين او بالفعل كبدن الانسان لصورته والغاية بالقوة

كتصور الانسان لبدن الجنين او بالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة كالغاية للمتحرك
اليه حين يتحرك او بالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي ما يكون
مع الصلاح لما ان ازالة من المعلول بل العام كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب
قال ولما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي والعلة النوعية مساوية له في مرتبة العموم والخصوص
ومثل المثالين المذكورين حمل هذا القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية لهذا الخشب لهذا
الكرسي والصورة الكلية كتصور الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كتصور هذا الكرسي والغاية الكلية كالانتفاع
زيد من الظالم مطلقا كمطلق الجلوس على هذا السرير والجزئية كانصافه من عمرو بعينه فلان وكهذا الجلوس
على هذا السرير وايضا اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب
اذا عالج او النار اذا سخنت وهو ان يكون العلة سببه لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي سببه له و
الفاعلية بالعرض ما خالفه ذلك وهو على اصناف منه ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل
من يلا الضد بمانع فيقوى الضد الآخر فينسب اليه فعل الضد الآخر مثل السقمونيا اذا برد بما يسهل الصفراء
او يكون الفاعل مزيلا المانع شيئا عن فعله الطبيعي والتام لكون يوجب منع الضد المتبع ضدا مثل مزيل الدعامة
عن هوى فانه يقال انه هادم الهدف ومنها ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات كالا لا يكون مضاف
من حيث له واحدة منها ما يفعل بالذات ثم يفعل فعلا ينسب اليها بل الى ما يجمع المقارنة لها كما يقال ان الطبيب
يحيى اي الموضع الذي للطب وهو بناء سنيك لانه بناء كان لا انه طبيب او يوخذ الموضع عرضية شبك الصنعة
فيقال انه الانسان فمنه ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او بالارادة متوجها الى غاية ما فيلحقها او
يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يسيح وانكسر وله ذلك لانه بناء يهبط ما اتفق ان وقعت
هامة في مرة حادة عليها فشدخها او قد يقال للشيء انه فاعل بالعرض وان كان ذلك الشيء يفعل
اصلا لا انه يتفق ان يكون وقت كذا الامر ثم يتبع حضوره امر محمود او محذور فينسب ذلك شبهة قريبة انه كان
امر محمود مثل تنبا ان بغلوا وسحب لعلة كان يتقدمه امر محمود يظن منه و يظن انه محمود سبب لذلك الخير
اولذ لذلك الشر واما المادة بالذات فهي الموضوعة له قبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض

نحو اصناف من ذلك ان تتخذ المادة مع صورة مضادة لصورته ويوجد لحلولها فيه مع الصورة
الزايلة مادة الصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع الهواء او النطفة موضوع للانسان والنطفة ليست
موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كونه الانسان او يوجد الموضوع مع صورة ليست داخلة
في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن ضد الصورة الاخرى المتقدمة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب
يعالج فانه ليس يعالج من حيث هو طبيب ولكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل
لا الطبيب واما الصورية التي بالذات فكشكل الكرسي والتي بالعرض فمثل البياض والسواد وربما كان فاعلها
في التي بالذات مثل صلابة الخشب ليتولد شكل الكرسي وربما كانت كالصورة بالعرض لسبب المجاورة
كحركة الساكن في السفينة فانه يحكى الساكن في السفينة متنقلا ومتحركا بالعرض واما الغاية بالذات
فهي التي نحوها الحركة الطبيعية والارادية لاجل نفسها لا لغيرها مثل الصحة للدواء والغاية بالعرض
على اصناف منها ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل ذو الدواء لاجل شرب الدواء لا لاجل الصحة وهذا
هو النافع او المظنون نافعا والاول هو الخير والمظنون خيرا ومنه ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها
اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل غايته الشبع وذلك لازم الغاية لا غاية بل الغاية هو كون الجوع ولما
ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود
بالرياضة ومنه ذلك ما يكون الحركة متوجهة اليه فيصار منها الى غيره مثل نبعة الحجر الهابط وذلك
[illegible] او ربما كانت الغاية الذاتية موجودة سهوا او ربما لم يوجد كذلك الشيء
والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة العرضية تحكى باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة
حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية
وثانيهما اقتران شيء بالمعلول كلها فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول لها يسمى علة
عرضية وايضا عامة وخاصة فالفاعل العام هو الذي يشترك في الاشتمال عليه اشياء كثيرة
مثل الهيولى المشترك للاشياء الكثيرة والخاص هو الذي ينفصل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء
الذي يتناوله زيد والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرها والخاصة مثل جسم الانسان

مزاجه لصورته والصورة العامة لا يفارق الكلية وهي مثل الجنس والخاصة والخاصة لا يفارق الجزئية مثل
حد الشيء او فصله او خاصته والغاية العامة كما يقال الصفراء الشرب التركيب او لشرب السقمونيا انه
والخاصة مثل الماء الذي يهدي به فلانا كذا في الشفاء وقوله وهي مثل الجنس لا الخاصة الصورة العامة كالجنس
للصورة الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الخاص ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفاعل ايضا جنسا للفاعل الخاص فان الهواء المغير مطلقا جنس لهذا
الهواء المغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء كما انه معتبر لهذا الشيء يجوز ان يكون بعينه ايضا معتبرا لذلك
الشيء بخلاف صورة الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر وايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والبعيدة مثل الاخلاط
او الاركان والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية والغاية القريبة كالصحة
للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء وايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كالبناء واحد
لبيوت كثيرة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا ايضا انقسام العلة الى المشترك
والخاصة يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق بينهما ايضا صحة
المقابلة للعامة على ما ذكرنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تغيير العامة في كلام المصنف بما هو كالجنس للبناء
والنجار وغيرها والخاصة المقابلة لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارح وان يخص بان تخصيص
العموم بالجنس بعموم النوع على الاعتبار لكن اعتبار العموم يعني اعتبار الاشتراك لان الاشتراك ايضا عام في
الثاني فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة على حدة فما ذكره الشيخ هو الصواب فليتدبر

المسئلة الخامسة في احوال علل لا تقع فيه الا فيما يشتبه فمنها ان العدم الحادث لا يعد في جملة مبادية
فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الجسم من جهة ما هو حيز او متشكل او حادث
كائن فان له زيادة صورة او كونه متحيزا هو غير كونه متشكلا والمفهوم من كونه حادثا او كائنا هو غير
المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا اليه كائن لصفة حاصلة فيطلب وحصلت لم يكن له

اخرى فيكون هناك شيء ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت فيجب انه لا بد من حيث هو متغير
من ان يكون له امر قابل لما انتهت وما لم يتغير اليه وصورة حاصلة وعدم لها كان مع الصورة الزائلة كالثوب
الذي ابيض والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما اذ كان البياض موجودا والمفهوم من كونه متشكلا هو
ان يجد شكلا لم يكن فيه من غير زوال الشيء عنه مثل الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا كاملا الحركة
التي له موجود علته بالامكان والقوة فلما خرج لم يبق منه العدم فقط ومثل الثوب الساذج كتب فيه الشكل
لا بد ان يكون له ذات وجدت ناقصة ولم يحصل فيه وعدم لمرسه فان العدم شرط في ان يكون الشيء
متغيرا او متشكلا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون متشكلا او متغيرا بل كان يكون الكمال في الصورة
حاصلا له دائما فاذن المتغير والمتشكل يحتاج الى ان يكون له قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او متشكلا
والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يتصل بتغير او اشكال فرفع العدم يوجب رفع المتغير والمتشكل من
حيث هو متغير او متشكل ورفع المتغير والمتشكل لا يوجب رفع العدم فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ
اذ كان مما لا بد من وجوده الى وجود مكان لو وجد شيء واحد بغير انعكاس مبدأ وان كان مع ذلك لا يكفي في
كون الشيء مبدأ انه لا يكون المبدأ كل ما لا بد من وجوده لامر حتى يكون بل لا بد من وجوده مع الامر الذي
هو له مبدأ من غير تقديم ولانا خرجنا العدم مبدأ ولا ما يدخل لنا في ان ينافي في التسمية فليسم بدل المبدأ
المحتاج اليه من غير انعكاس من جهة التقابل المتغير والاشكال ومن جهة العدم ومن جهة الصورة كلها محتاج اليه في ان
يكون الجسم متغيرا او متشكلا هذا تنقيح لنا بادنى تامل في المفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا فيحتاج الى اثبات
امر حدث والى عدم سبق فاما ان هذا الحدوث وهذا الكائن بل يحتاج الى ان يتقدمه كونه وجود وعدم
حيث كان مثلا ان العدم والصورة الكائنة ثم فارقته وبطل بتبيها العدم فهو امر ليس يتبين لنا في
بيان ذلك بل يجب ان يتسلمه الطبيعي وضعا او يصححه بالاستقراء او برهن عليه في الفلسفة الاولى
انتهى كلام الشفاء وظهر منه ان كون عدم الحادث مبدأ معناه انه يحتاج اليه لوجوده انما هو بالذات وعلى الحقيقة
لا لحقوه مقارنته لما هو سبب له اعني مادته على راي الحكماء او فاعله على راي اهل العلم والمتكلمين من ان حاجة
الحادث المسمى مادة على ما مر ليكون من مبادي العرضية على ما قال وان العدم للحادث الزماني من المبادي

العرضية اي لكونه مقارنا لما هو فاعله او مادته له كما عرفت وان كان متقدما على العلم بالزمان لكونه تقدم بالعرض
العدم من مادة لا تقدم فيه ايضا الا لكون المقارنة لما تقدم بالزمان على العلم معنى لا اطلاق المعلول المسبب بكونه
على الكتاب من غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتأمل كما لا يدل على تقدم بكونه مبدأ الا البرهان ان المعلول يكون علته
علة لما هو مقارن للمعلول اعني وصف الحدوث فاذا انتسب الى موصوفه اعني ذات المعلول يكون علته بالعرض
ايضا انهم انما عدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها
ان الفاعل في طرف الوجود وقد يشتبه فيظن انه غير الفاعل في طرف الوجود ولكنه انه هو الفاعل في طرف الوجود
لان الفاعل الشيء بجميع شرايط التاثير انما كان معه محصورا كان الاثر موجودا وان كان معدوما والمعاند قبوله
والفاعل في طرفين واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيوهم
تخصيصها بالمادة فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يسم
علة جديدة من اقسام العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس من باب التشبيه بل هو من افراد العلة المادية
حقيقة كما لا يخفى لك ومن تضاعيف ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود
والعدم لا في مهيته فقد سبق تحقيقه وانما ذكرهما هنا لرفع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب المهية
غير اسباب الوجود لكون الوجود زائدا على المهية فاسباب المهية هي المادة والصورة ومعادا حلتا فيها
واسباب الوجود هي الفاعل والغاية وهما خارجتان عنها ودخلا الى من المؤثر وانما حاجة المهية في الوجود
اليهما لا الى المادة والصورة بل حاجته اليهما انما هي في تقوم مهيته وحاجته الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي
ان لا يقع الاشتباه من كونهما احد في العلل فيظن انه حاجة المعلول اليهما ايضا في الوجود ويمكن ان
يجعل هذا من تتمة القول السابق فكانه لما قال ان افتقار الاثر انما هو في الوجود او العدم لا في مهيته الخرض
ما يتوهم ان المهية تفتقر الى بعض علله في تقوم مهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكم بان افتقاره انما هو في
احدهما فقط فاجاب بانا نحكم بان افتقار المهية الى المؤثر وتغرينه التعبير بلفظ الاثر انما هو في احد طرفي الوجود والعدم
انما هو اسباب الوجود لا اسباب المهية واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقارها في تقوم
المهية الى اسبابها افتقار فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب

الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا وقد سبق ذلك في مسئلة نفي الاولوية

فليتذكر بطلان ذلك بقوله وكذا لا بد للعدم من سبب كما سبق من تساوي نسبة ماهية الممكن الى طرفي الوجود

والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا الترجيح هو المراد من السبب ومنها انه

ايضا في بحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة مثلا

عليها فلا يحتاج فيه الى السبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا في الحركة اي لا بد لعدم

ايضا من سبب لما عرفت من نفي الاولوية **المسئلة التاسعة** في بعض احوال العلة المعدة وهي باعتبار

للمعلول وقيل الاعداد هو التهيئة فالمعد هو الذي يقرب المادة بعدها الى حصول حقيقة جوهرية فيها او حلول عرض

او تعلق تجرد تدبيرها كالاعداد والتقريب للمادة بالقياس الى ما تقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ايجاده

متعلقا بالمادة تقريب المعد اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها قريب الحركة الواقعة بين المنتصف الى

ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثله كالحركة الى المنتصف للمسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهما متماثلان

او خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة وهي مخالفة لها فانه ضد كالحركة الى الفوق المؤدية الى السكون وهما متضادان

والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل

ما هو معد فيجوز ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هو علة فاعلية

فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة علة معدة ذاتية لها ايضا تمت مباحث الامور العامة

من الكتاب المسمى بالشوارق مع كثرة

الشواغل والعوائق بعون الله الملك الخالق على يد اقل الطلاب بل الخلائق مع انه ليس بكتابته

لائق لشدة الموانع والعلائق محمد باقر بن علي اصغر ... والديه الخالق الخلائق في يوم الثلثاء

والاثنين من شهر رمضان المبارك في سنة ١٣٠٤ بعد الهجرة النبوية في مشهد المقدس العلية الرضوية

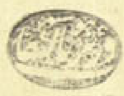
اللهم اغفر له ولوالديه ولمعلمه
ولمن علمه بحق محمد وآله
الطيبين الطاهرين
آمين

قال الفاضل ...

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن مشابهة الجوهر والعرض وتنزه فعله عن مقابلة
الغرض والعوض اهدنا صراطا مستقيما واجعلنا حول حريم قدسك
وصل على وسائط فيضك ووسائل رحمتك محمد والمحجان على بريتك
وخلفائك على خليقتك ما تقدم القمر على الشمس وتأخر اليوم
على الامس اما بعد فيقول العبد الراجي بباب ربه الملتجي عبد
الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي رزقه الله من العلم ما اهمه ومن
الخير اتمه اني كنت شرعت فيما مضى في تعليق حواش على مباحث
شرح جواهر التجريد بتضمن تحقيقات شافية وتدقيقات
في حل رموزات المطالب كافية وبلغت من ذلك مبلغا ثم رايت
ان طباع الاخوان مشمئزة عما يوهم فيه من الاطناب وقلوب الخلان
مزورة عما يخيل اليهم من شائبة الاملال والاسهاب فصرفت عنان
العزيمة ثانيا الى الايجاز في مقاصدها مع احرازها فوايدها
وضبط عوايدها ليكون لهم من تحقيق الحقائق ماخذا قريبا وسندهم

في كشاف الد



في كشاف الدقايق اسلوبا غريبا ولعل الله يبعثني على الاتمام فانه ولي
الفضل والانعام قال الماتن على الله مقامه وفيه فصول الاول في الجواهر
اقول اي في تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة وبيان بعض احواله وهو
احواله من حيث العموم فانه ذكر في هذا المقصد خمسة فصول لان البحث
فيه اما عن الجوهر او عن الاعراض فلما اراد تقديمه على العرض لما ذكره الش
اخر مباحث العرض الى اخر الفصول وهو الفصل الخامس والبحث عن
عن الجواهر اما بحث عن احوال اعراضها من حيث انها جواهر من دون
تخصيصها نوعا معينا وهو الفصل الاول او عن احوال اعراضها باعتبار
تخصيصها نوعا معينا وهو الفصل والتعيين اما باعتبار التجرد وهو
الفصل الرابع واما باعتبار المادة والتعيين بالمادة هو الذي يصير الجوهر
جسما والبحث عن الاجسام اما باعتبار نوعها الفلكية والعنصرية وهو الفصل
الثالث واما باعتبار تخصيصها باحد الاعتبارين وهو الفصل الثاني
فان قلت قد ذكر في الفصل الاول تحقيق ماهية الجسم وبيان بعض
احواله وكيف يكون البحث فيه عن احوال الجواهر من دون تخصيصها
نوعا معينا قلت الجوهر ينقسم بالقسمة الاولية الى الجسم وغير الجسم فالاحتياج
في صيرورته جسما الى تخصيصه نوعا اولا ليصير جسما ثانيا وقد حقق
في مقامه ان تقسيم الاقسام الاولية انما هي احوال المقسم من حيث
نفسه لا للاقسام ولذا عد الشيخ الاستقامة والانحناء من الاعراض
الذاتية للخط مع ان كلا منهما اخص منه فالبحث عن الجسم في هذا الفصل

بحث عن كون الجواهر جسما وهو من احوال التي تعرض الجوهر من حيث
نفسه ثم البحث فيه عن المكان والجهة انما وقع بالتبع لمزيد اختصاص
دونهما بما ليس بعرضها من احوال الجسم فالبحث عنهما كالبحث عن الجسم
نفسه ولا تا الاولان بحث عنهما في الفصل الثالث ومما ذكرنا يظهر
اندفاع ما يكاد يتوهم من ان المذكور في الفصول الاربعة انما هو
احوال الجواهر فما وجه تعنون الفصل الاول منها بها قوله ثم مباحث
على مباحث الاعراض الى قوله مما نطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر
قد يقال الترجيح نظر مقدم للجواهر بعموم العلة بالنسبة الى جميع افرادها
بخلاف علة تقديم الاعراض فانها يجري في البعض واحتيج في التعميم
الى عدم ملائمة التوسط معارض بان التوقف في الاول انما هو
بحسب الوجود في الخارج بخلاف الثاني فانه بحسب التصور والوجود
الذهني وهو المناسب لباب التعليم وايضا هذا قد يرفع تغير الاسلوب
تنبيه على مغايرة هذا الوجه السابق لانه باعتبار الاحوال وهذا باعتبار
تعريف بعض الاقسام قوله وهو المحل المتقوم بنفسه قيل بعضهم
ولك ان تقول لا نسلم ان المحال الثلاث ينتقض بالاعراض القائمة بالهيولي
بل بالاعراض مطلقا ضرورة تقومها بالممكن المتقوم بعلته ورده بان
الظاهر المتبادر من المتقوم بنفسه هو ان لا يكون متقوما بالغير اعم
من ان يكون ذلك الغير حالا فيه او لا والتخصيص بالحال عدول
عما هو الظاهر المتبادر من المحل قوله ويمكن دفع ذلك عنه بان المتبادر

من المتقوم بنفسه وان كان مما لا يمكن ان يتقوم بالغير لكن لا يتبادر منه

من الحل المتقوم بنفسه هو ما لا يكون متقوما بالحال فيه بقرينة ان المحل
معلوم اذ قد يكون متقوما بالحال فتم ما ورد بان النقض بالاعراض
القائمة بالمادة انما يتوجه لو كانت لها ذات مغايرة لذات الصورة في الخارج
حتى يتصور ان يحل فيها عرض لا يكون حلوله فيها حلولا في الصورة وليس
كذلك كما هو التحقيق قوله وذا الدخول ان الهيولى من حيث نفسها مع
قطع النظر عن الصورة لا امر بالقوة فهي على صرافة ابهامها لا يمكن ان تكون
موضوعا لما هو متعين في نفسه وايضا تعين العرض انما هو بموضوعه
فما لم يتعين في نفسه لا يمكن ان يتعين به شيء اخر وهذا ظاهر بان
المراد المتقوم المتعين كما قال الشيخ في الهيئات الشفاء الصورة يقوم
الهيولى اي يحصلها نوعا معنى المتقوم بنفسه المتعين في نفسه لا المتعين بالغير
كالهيولى والعرض المتعين بالصورة والموضوع ولما الممكن فلا يلزم
ان يتعين بعلته فان كثيرا من الممكنات يتعين بغير علته واما الممكن
الذي يحتاج الى العلة كالمادة والعرض ليس موضوعا لما حل فيه قوله
كون المراد من المتقوم هو المتعين لا ينافي لكون المراد من المتقوم
بنفسه هو المتعين لا بالحال وذا الدخل ولعله اراد دفع النقض
الثاني فتم ما ورد والتحقيق ان الموضوع يجب ان يكون متقوما من
دون الحال واما انه يجب مع ذلك كونه في التقوم المتعين مستغنيا
عن الغير مطلقا ام لا فلا دليل على الخلاف جواز كون العرض حالا
في عرض يجوز هذا ليستلزم عدم وجوب ذلك وعلى تقدير

وجوبه المص لمّا قال بالمباينة بين الموضوع والعرض فلا ينبغي
تفسير الموضوع في كلام المص بالمستغني في التقوم عن الحال فقط كما لا يخفى
والمراد بالكون الموضوع هو الحلول فيه قوله الكون اعني الوجود
على قسمين وجود الشيء في نفسه وهو مفاد كان التامة ووجود
في غيره وهو مفاد كان الناقصة ويقال له الوجود الرابطي وقد يجتمعان
كما في المثال لما الكرم والفرس لصاحبه وقد لا يكون للشيء وجود في
نفسه مع كونه موجودا لغيره كما هو في الاعراض ولفظة كان كذا في
كذا يقال على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي
الخصب والراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص
في العام وكون السواد في الجسم وشيء منها سوى معنى الاخير
لا ينافي بالكون في نفسه والمعنى الاخير مناف له ولا يجتمع معه
اصلا وهذا اعني الكون في الغير الذي لا يجامع الكون في النفس
هو المراد من الحلول فالحلول هو كون الشيء في غيره على معنى نفيا
كونه في نفسه فان قلت اذا اردنا تعريف الكون في النفس لا يمكننا
الا بعدم الكون في الغير اعني الوجود في نفسه والموجود الرابط
ونحوه فلو عرفنا الكون في الغير بما يقابل الكون في النفس لزم
الدور قلت كل من الكون في النفس والكون في الغير اعني الوجود
في نفسه والوجود الرابطي بديهي لا يحتاج الى التعريف بل قد
يحتاج الى بيانه والغرض من تعريف الحلول ليس الا تعيين المعنى

الموضع

الموضوع له هذا اللفظ لا التعريف الحقيقي فالحفظ بذلك وقوله
اي الاختصاص الناعت وهو كون احد الشيئين مختصا بالآخر بحيث
يصير ذلك الاختصاص منشأ الكون الاول نعتا للثاني والثاني
منعوتا بالاول تفسير لطلوق الحلول على المشهور ولولا ما ذكرنا من
كون غرضهم هو التنبيه لا يمكن تصحيح هذا فانا ان اريد بالنعتية
الحمل المواطاة فهو نظر فان العرض كالسواد لا يحمل على الجسم كذلك
وان اريد بالحمل عليه بواسطة ذو ونحوه اختصاص المال لصاحبه
بل المعروض يعارضه وان اريد ما كان اشتقاق اسم منه لمحله ينتقض
بمثل الدين فان التاء مر الحيز ذلك فالاختصاص الناعت اشارة الى
الوجود الرابطي الخاص فان اختصاص النعت بالمنعوت انما هو
بوجوده بذاته وبعبارته له هو وجود الرابطي الخاص فهو تنبيه على الاخفى
الاخفى بالاعم الاجلى قوله يعني ولا يحل في الموضوع يعني ليس المراد
لم ما هو الظاهر من الكلام وهو كون ما لا يكون موجودا في الموضوع
هو الجوهر فان ما لا يكون موجودا في الموضوع اعم من ان لا يكون
موجودا اصلا او يكون موجودا لكن لا في الموضوع وظاهر ان ذلك
الاعم ليس هو الجوهر اذ الجوهر والعرض على ما هو المشهور من
اقسام الممكن الموجود في الخارج فما ليس بموجود في الخارج اصلا
لا يكون جوهرا ولا عرضا بل المراد ان الممكن اما ان يحل في الموضوع
لما كان بمعنى الحلول ثم يكون اما ان يكون موجودا في الموضوع بمعنى

فهو العرض او لا يحل في الموضوع فهو الجوهر فان الممكن ان لم يكن في الموضوع

بمعنى ان يحل فى الموضوع فالتوجه وارد عليه باعتبار المعنى فالجوهر
الخارج من القسمة هو الممكن الموجود فى الموضوع **قوله** خروج
الواجب عن تعريف الجوهر ان التعريف الخارج من القسمة على ما
عرفت قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا اقول
لا يخفى انه اذا قسم الموجود الى الموجود فى الموضوع والموجود لا فى
الموضوع واريد بالموجود لا فى الموضوع ماهية اذا وجدت فى
الخارج كانت لا فى الموضوع وكان الواجب موجودا بلا ماهية وبلا
موضوع لم يكن القسمة حاصرة وذلك ظ **قوله** ومعناه ماهية اذا وجدت
الخ فان قلت لم قالوا ان معنى الموجود لا فى الموضوع هو ذلك قلت هذا
كلام الحكماء وانما قالوا ذلك لامرين احدهما انهم لما حكموا بوجود
الاشياء بانفسها فى الذهن لزمهم القول بكون المعقول من الجوهر
جوهرا والمعقول من العرض عرضا فلو كان الجوهر هو الموجود با
لفعل لا فى الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل فى الموضوع لم
يكن الصورة المعقولة من الجوهر جوهرا بل عرضا لوجودها بالفعل
فى موضوع هو النفس واما اذا كان معناه ما ذكرنا لم يلزم ذلك وثانيهما
قولهم بجنسية الجوهر فان الجوهر الذى جعلوه جنسا لا يمكن ان
يكون هو الموجود بالفعل لا فى الموضوع كما سيأتى تحقيق ذلك
ان شاء الله فان قلت فالصورة الجوهرية العقلية جوهر لانها اذا
وجدت فى الخارج كانت لا فى الموضوع وعرض ايضا لكونها

موجودة

موجودة بالفعل فى الموضوع فيلزم كون شئ واحد جوهرا وعرضا
وهو مح قلت فى دفعه وجوه الاول اعتبار الجنسية المذكورة فى تعريف
العرض ايضا بان يقال العرض هو الماهية التى اذا وجدت فى الخارج
كانت فى الموضوع والثانى ان يقال معنى كون الجوهر هو الموجود
لا فى الموضوع هو كونه بحيث لو حصل فى الخارج ماهيته مستغنية عنه و
ان كان بحسب خصوص وجوده محتاجا اليه وكون العرض هو الموجود
فى الموضوع هو كونه بحيث جوهر ذاته محتاجا اليه لكن بانفراد ذاته
الى شئ لا يجوز كونه بحسب حال من الاحوال مستغنيا عنه فالمعقول
من الجوهر جوهر لاستغنائه بحسب الماهية عن الموضوع وان افتقر
اليه فى الخارج ايضا وليس بعرض والا لكان فى الخارج ايضا موجودا
فى الموضوع والثالث التزام كونها جوهرا وعرضا باعتبارين
وبحسب الوجودين الاصلى والظلى والامتناع انما هو باعتبار
الواحد وبحسب النحو الواحد من الوجود فالصورة الجوهرية جوهر
فى الخارج وعرض بل كيف فى الذهن فان قلت على الوجهين الا
ولين يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وهى علم لا محالة وقد
صرحوا بان العلم عرض من مقولة الكيف فكيف التوفيق قلت
نعم يلزم ذلك على تقدير كون الصورة الذهنية بخصوص وجودها
الذهنى جوهرا لهذا زعم بعضهم ان عد العلم من مقولة الكيف
مسامحة وتشبيه للامور الذهنية بالامور الخارجية بل العلم

بالجوهر جوهر والعلم بالعرض عرض ولعل هذا الزعم على توهم كون
الصورة الذهنية موجودا ذهنيا من حيث هويتها الذهنية
والكيف مقولة من العرض الذي هو قسم من الموجود في الخارج
على ما مر فلا يكون تلك الصورة كيفا وهذا التوهم فاسد لان وجود
الصورة وجود ذهني لتلك الصورة لكنه وجود خارجي لنفسها
فان لفظ زيد مثلا وجود لفظي لذات المسمى ووجود حقيقي
لنفس تلك اللفظ لكن المحقق عندي انه ليس كذا للذاتي الصورة
الجوهرية ليست بحسب خصوص وجودها الذهني جوهر بل تلك
الصورة الماهية جوهر وتلك الماهية لها فردان بحسب الوجودين
احدهما وهو الفرد الخارجي جوهر ايضا والاخر اعني الفرد الذهني
بحسب خصوص وجودها الذهني عرض خارجي وجوهر ذهني
والماهية المشتركة جوهر لعدم احتياجها في ذاتها الى الموضوع و
والاحتياج العارض بحسب خصوص الفرد الذهني لا يضرها كما
عرفت في الوجه الثاني من الوجوه المذكورة فالعلم عرض والمعلوم
اعني الماهية المشتركة جوهر وليس المعلوم هو الفرد الخارجي لانا
لا نعرض وكون الوجود الذهني هو حصول الاشياء حاصلة
في الذهن فتامل **قوله** اعني المحل المتقوم بالحال اقول تفسير المفارق
بالمفارق عن المادة المفسر بالمحل المتقوم بالحال لا يستدعي كون
الجسم على مذهب من لا يقول بتركبه عن الهيولى والصورة .

كالمص

بانفسها فانا النفس لا تستدعى نفس [illegible] كون نا هنا لانفسها م

كالمص وسائر المتكلمين وكذا الاشراقيين غير مادي بل عقلا ان
يصدق عليه انه مفارق عن المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله
فتفسير المادة هنا بما فسر غير صحيح بل يجب حملها على معنى اخر
ولا يبعد ان يكون بمعنى ما يكون قابلا للوضع بالذات سواء كان
جسما او جزء جسم والدليل على ان المادة والمفارق المعنى الاخر سوى
ما هو جزء الجسم ان الحكماء والمتكلمين باسرهم يطلقون لفظ
المادة والمادي والمفارق عن المادة والمفارق لها ويستعملونها
في اطلاقاتهم اكثر من ان يحصى مع ان غير المشائيين لا يقولون بالمادة
بمعنى جزء الجسم فحاصل كلام المص ان الجوهر اما مفارق عن المادة
اي ما له الوضع بالذات او لا وهو اما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو
المادة التي المحل المتقوم بالحال الى اخر الكلام المص ان الجوهر اما مفارق
وح فلا يرد عليه شيء من المحذورين **قوله** فالاولى ان يقول او غير مفارق
بدل قوله او مفارق فان قيل المفارق عن المادة لما كان بمعنى الغير
المحتاج فغير المفارق يكون بمعنى المحتاج اليها فيلزم كون المادة
محتاجة الى نفسها اجيب بان المراد من المفارق عن المادة المفسر
بغير المحتاج اليها ما يكون غير المادة وغير مفتقر اليها فيكون المراد
من غير المفارق عن المادة المقابل له ما لا يكون كذلك اعم من ان يكون
غير المادة او يكون لكن مفتقر اليها فتامل **قوله** فالاولى تاخيره
تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة و



وذلك بان يتقوم هو اما المحل لجوهر اخر وهو المادة اولا فاما ان
يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة اولا وهو اما مفارق عن المادة
في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته دون فعله وهو النفس واما غير
مفارق وهو الجسم فالحاصل واما يتركب منهما وهو الجسم فان قلت
كل واحد من الحال والمحل قسم من الجوهر والمركب من قسمي الشيء لو جاز
كونه قسما من الشيء لم يحصر قسمه ابدا قلت المركب من قسمي الشيء اذا لم
يقم به وحدة حقيقية لم يخرج من الاقسام لاعتبار الوحدة
الحقيقية في المقسم واما اذا قام بمجموع القسمين وحدة حقيقية على
حدة فهو لا محالة قسم على حدة يجب عده من الاقسام وبما ذكرنا
يندفع النقض بمجموع الهيولى والصورة النوعية بل الهيولى وبمجموع
الصورتين على تقدير حلول النوعية في الجسمية فانه ليس لشيء من
هذين المجموعين وحدة حقيقية سوى الوحدة القائمة بالجسم
فلا يصدق على شيء منهما انه جوهر واحد وحدة حقيقية
على حدة مركب من الحال والمحل ليلزم كونه جسما ومادة النقض
يجب كونها متحققة في نفس الامر فان قلت المشهور ان هذه
الخمسة اقسام اولية للجوهر وكلام المص يشعر بان الجوهر ينقسم اولا
الى المفارق والمقارن ثم المفارق الى العقل والنفس والمقارن
الى المادة والصورة والجسم فلا يكون اقسام اولية قلت الاقسام
الاولية للشيء ما ينقسم اليه الشيء من حيث هو من غير حاجة الى ان

على تقدير الحلول الوضعي

يخصص
يخصص نوعا معينا كانقسام الحيوان بالناطق وغير الناطق
والاقسام الثانوية ما ينقسم اليه الشيء بعد صيرورته نوعا من
الانواع كانقسام الحيوان الى الرومي والهندي مثلا فانه انما
يصير الحيوان روميا بعد صيرورته انسانا وانقسام الجوهر الى
كل واحد من الخمسة انما هو من قبيل الاول دون الثاني كما لا يخفى ولا
عبرة باندراج قسمين او اكثر تحت مفهوم سلبي او اضافي فتفطن له
ثم ان هذا الحصر اعني حصر الجوهر في الخمسة استقرائي لا عقلي لتحقق
الارسال في كل من قسمي المفارق والمقارن لاحتمال قسم اخر في كل
منهما كما لا يخفى **قوله** قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب
من الحال والمحل الخ اقول نخبر بان هذه الايراد لا يرد على كلام المص
لانه قسم المقارن للمادة الى الاقسام الثلثة وقد عرفت ان المادة
التي اعتبرت في المفارق والمقارن انما هي المادة بالمعنى الاعم من المادة
التي هي جزء الجسم عند المشائين وهي الخارج من القسمة فالمادة الخارجة
من القسمة مادية اي مقارنة للمادة بمعنى الاعم المعتبر في التقسيم
فالجزء المركب من الحال والمحل لما لم يكن مقارنا للمادة بالمعنى المعتبر
لم يلزم ان يكون جسما كما ان الجزء الحال لما كان لا يلزم ان يكون صورة
والجزء المحل كذلك لا يلزم ان يكون مادة بالمعنى الاخص نعم يرد على المص
تقسيم الجوهر الى المادة والصورة لا على تقسيمه الى المفارق وغيره كما

التي م

اختاره الشارح قوله فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني آه قيل
الحصر استقرائي واحتمال قسم اخر لا يقدح فيه فلا يرد الاشكال واورد
عليه انه لا بد في الحصر الاستقرائي من ان يغلب على الظن انتفاء قسم
قسم اخر وان لم يقطع به فيتعين هذا الذي في مادة النزاع منتف
اجيب بانه يكفي في الحصر الاستقرائي ان تتبع ويستقرئ ويبالغ
في ذلك ولم يوجد قسم اخر ولم يشترط احد غلبة الظن على انتفاء قسم
اخر والا لم ينحصر الحصر الاستقرائي والعقلي سلمنا لكن لا نسلم انتفاء
غلبة الظن ههنا فانه لا فرق بين هذه الصورة وبين تتبع العنا
حتى غلب على الظن هناك انتفاء قسم اخر ولم يغلب ذلك ههنا
ولذا قال اما ان يكون سببا لوجود محله فهو الصورة قوله قيل
لا يخفى انه يدخل الجوهر الغير الجسماني الحال في جوهر اخر كذلك النفو
ذ في الصورة وان لم يوجد يدخل الحال في الهيولى قوله وهو اما
ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه قيل هو منصوب عطفا
على قوله او مدبرا وفي بعض النسخ مرفوع عطفا على النفس وهو
غير جيد لان جزء النفس لا يدخل في المدبر وان دخل فيه ولو
ادخل جزء النفس بل جزء العقل ايضا في العقل وقيل اما ان يكون
مدبرا وهو النفس او لا وهو العقل سواء كان جزء النفس
او العقل لم يبعد ثم هذا الجزء ينحصر في الحال اذ الجزء الحال داخل

في الصورة

في الصورة خارج من القسمة وهو ما لا يكون حالا وكذا الحال في جزء
العقل قوله لا بد من ادخال جزء النفس وجزء العقل في العقل و
الا لزم الا انقسام الادلة للجوهر على الخمسة وقد ذكره انهما ليسا داخلين
في واحد من الاقسام الاربعة الاخر فلو لم يكونا داخلين في العقل ايضا
لم وظاهر انهما ليسا داخلين في العرض يلزم ذلك وعبارة الامام محتملة
لادخال جزء النفس في العقل بان يكون الضمير في قوله وهو العقل
راجعا الى الحال لا الى من قوله او جزء منه ومن قوله او لا مدبرا ولا جزءا
منه ويحتمل ادخال جزء العقل ايضا او لا قوله او جزء ولعل قوله
وهو العقل في العقل والظاهر انه سهو والواجب حذفه لتنتظم تقسيم
الجوهر الى اقسام الخمسة المشهورة قوله والموضوع والمحل اما اي النسبة
بينهما عموم وخصوص مطلق اي الموضوع اخص مطلقا من المحل
واما بين نقيضيهما فبالعكس اي نقيض المحل اخص مطلقا من نقيض
الموضوع لما تقرر من ان نقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض
الاخص مطلقا قوله وجودا وعدما منصوبان على التمييز والجار
والمجرور متعلق بالفعل والمعنى ان الموضوع والمحل متعاكسان
في العموم والخصوص عينا ونقيضا اي الموضوع اخص من المحل عينا
والمحل اخص من الموضوع نقيضا قوله لما مر من ان المحل المستغني عن
الحال اشارة الى ما ذكره الشارح قبيل هذا المقصد في تفسير قوله الموضوع

كالمادة بقوله وهو المحل المستغني عن الحال لا الى ما سبق انفا
في هذا المقصد بقوله وهو المحل المتقوم بنفسه ليكون تخصيصا له
والمناسب لكلام المصنف حيث حكم بالمباينة بين الموضوع والعرض
ان تفسير الموضوع بالثاني لا بالاول لكنا لا نخوض وسيفسره هناك بما
هو المناسب وكلامه ليس على وتيرة واحدة ولعل كما قيل في الموضوع
اصطلاحان ولا نخفى ان القول بالاصطلاحين يحل النزاع في المباينة
بين الموضوع والعرض لفظيا فتأمل قوله كالحركة فانها محل السرعة
فان السرعة عرض قائم بالحركة القائمة بالجسم عند المتكلمين لكن
عرضيتها على المباينة بين الموضوع والعرض ليست باعتبار محلها
القريب اعني الحركة بل باعتبار محلها البعيد الذي هو الموضوع على
الجسم وعند الحكماء ان السرعة ليست عرضا قائما بالحركة بل هي فصل
مقوم لها لكنها عرض ايضا وموضوعه هو الجسم بلا واسطة قوله
وكذا يصدق تعريف الحال العرض فعطف الشارح قول المصنف والحال على المحل
فيلزم التكرار فان بيان النسبة بين العرض والحال قد مر بل يجب
عطفه على العرض فيكون هذا بيانا للنسبة بين الحال والمحل قال
المصنف رحمه الله والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات اي من
المعقولات الثانية يعني من الامور الاعتبارية فان في المعقول
الثاني اصطلاحين احدهما ما لا يعقل الا عارضا لمعقول

اخر

اخر اعني ما يكون عروضه للشيء في العقل من حيث هو في الخارج العقل
كالجنسية والفصلية ونظائرهما وهو الذي جعل موضوعا للمنطق
وثانيهما ما يكون عروضه للشيء في العقل لا من حيث هو في العقل
بل من حيث هو في الخارج بان يكون مما يعتبره العقل وينتزع من
الوجود الخارجي ثم يصف الموجود الخارجي به وذلك مثل الوجود
والشيئية والوحدة ونظائرها والمعقول بهذا الاصطلاح و
ان لم يشتهر من غير المصنف كثيرا لكن قد استعمل في هذا الكتاب مما
سبق بحيث لا يمكن انكاره والمقصود ان الجوهر والعرض ليسا بجنسين
لما تحتهما او انه تمام الجنسية يكونها من الامور الاعتبارية لاستلزامه
له فان جنس الشيء من اجزائه الحقيقية فلا يكون امرا اعتباريا
وكونهما امرين اعتباريين اجدا ابطال جنسيتهما ظاهر اذ ليس في الخارج
امر زايد على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية او العرضية
بل لو امكن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات و
لذا لم يرد المصنف دعوى كونهما من الامور الاعتبارية مبنيا على ادلة نفي
جنسيتهما قوله واختلف العلماء في ان الجوهر جنس فالمتكلمون ذهبوا
الى نفي جنسيتهما والحكماء قالوا بجنسيتهما والظاهر ان النزاع لفظي فان المعنى
الذي ذهب المثبتون الجنسية ليس هو الذي نفاه النافون قال
بعض الاعاظم القول الفصل ان الجوهر معنيين احدهما الموجود بالفعل
لا في الموضوع ولا ريب ان هذا المعنى ليس حقيقة الجوهر

بل هو من العرضيات اللاحقة وثانيهما المهية التي هي في ذاتها بحيث
حقها ان يكون قائمة لا في الموضوع وهذا احد الجنس اللاحض اللا حنك
الجواهر اذ اليها النسبة اليها خواص الذاتي بالنسبة الى ما هو ذاتي هذا
وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تنهض عن ابطال هذا المعنى قوله كما ان العرض
ليس بجنس لما تحته هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم الا ان بعضا
من الاعاظم صرح بجنسية العرض ايضا لما تحته وحكم بان المقولات
الجايزات جنسين قصيين احدهما الجوهر والاخر العرض واثبتهما
في كتبه بدلائل يطول ذكرها وحاصلها ان العرض ايض يطلق على معنيين
الموجود في الموضوع وليس له صلوح ان يكون حدا لمقولة العرض والطبيعة
الناعتية التي حقها بحسب تحصيلها وبحسب نفس طبيعتها جميعا
ان يكون قائمة في الموضوع هذا هو الجنس والاولى لمقولة العرض
لعين ما يدل على جنسية الجوهر بالمعنى الثاني لما تحته فلا فرق في
ذالك بينهما قوله ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل
الاعراض كالقائل بعرضية الصورة الحالة في الاجسام على الصورة النوعية
وكذا الجوهرية المقادير هو شيخ الاشراق وبعرضية النفوس الناطقة
بعض من لم يقل بتجردها من قدماء المتكلمين وبعض الاطباء
كجالينوس واتباعه على ما هو المشهور وبجوهرية الاضواء والالوان
وغيرها من الكيفيات كالطعوم والروايح النظام من المعتزلة
قوله ورد بان ذاتي الشيء رد هذا الرد بان ذاتي الشيء بين الثبوت

لنا هو ذاتي له سواء عقل بالكنه اجمالا مفصلا او لم يعقل اصلا الا انه لا يلزم
ان يكون الذاتي بين الثبوت للامر الصادق على فرد الذاتي كا
لحيوان بالنسبة الى الضاحك فيمكن كون ما ذكر من الامثلة
معقولة بالكنه اجمالا ايض ثم بل ايضا انها من قبيل الثاني فتامل
قوله بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن قبل علم النفس بها انها
حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هو بعينها الصورة
العينية فالحاضر عند النفس المعلوم لها بالذات هو ذاتها المخصوصة
لا وجه من وجوهها وعلمنا بالمدبر للبدن علم حصولي لا حضوري
واجيب بان المعلوم لنا هناك هو المعنى المشار اليه بلفظ انا وهو
الانسان المنقسم الى اعضاء هي البدن ومتصرف فيها هو النفس
وعلمها بكل واحد من جزئي هذا المعنى علم حصولي وفيه نظر وقد
يجاب بان ثبوت الذاتي للشيء انما يكون بينا لو كان الشيء متصورا
اي معلوما بالعلم الحصولي لا مطلقا والمقام موضع تامل قوله
فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض فكذا هذا
انما يكون اذا كان الجوهر هي الموجود بالفعل لا في الموضوع وكذا
العرض الموجود بالفعل في الموضوع فانه ح يكون للجوهر العلة في
هذا المعنى اولى واقدم من الجوهر المعلول بل اشد منه ايضا لان الوجود
للعلة يكون اقدم واولى واشد من الوجود للمعلول لكن الجوهر الذي
جنسه ليس هو الموجود بما هو موجود مسلوبا عنه الموضوع

كما صرح به بعضهم والا لكان فصله المقوم مقوما لحقيقته لانه
قد تقرر ان الفصل انما يفيد وجود الجنس لا تقومه فلو كان ماهية
الجنس هو الموجود بما هو موجود مع قيد عدمي لكان فصله
الذي يحصل وجوده مقوما لماهية الوجود المميز على ذلك التقدير بل

اذ ماهيته م

حد الجوهر الذي جعلوه جنسا هو المعنى الثاني من معنييه الذين
مر ذكرهما ح كون هذا المعنى مما يقع فيه التفاوت بشيء من الامور
المذكورة في افراد الجوهر محل نظر وكذا الكلام في العرض على القول
بجنسيته قوله ورد بانا لا نسلم اختلاف نوعيهما في حقيقتهما ح
هذا المنع لكون ما فيه للاختلاف حقيقة الجوهر والعرض
كما ان المستدل ادعى ان هذين المفهومين هما حقيقتها الجوهر
والعرض وهما مقولان بالتشكيك على تحتهما فلا يكونان ذاتيين
فمنع بانا لا نسلم كون هذين المفهومين الذين يقالان على افراد
الجوهر والعرض بالتشكيك حقيقتين للجوهر والعرض بل يجوز ان
يكونا عارضين لحقيقتهما ح يرد ان هذه الادلة انما اقيمت على عرضية
هذين المفهومين لا غير واما الاصل الاختلاف اي لا نسلم كون
افرادهما مختلفة في صدق هذين المفهومين عليها ح يرد انه
اذا كان حقيقة الجوهر هو الموجود لا في الموضوع صدقه على
الجوهر العلة يكون اقدم واولى منه من صدقه على الجوهر المعلول
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود وكون الوجود ماخوذا في

مفهوم

مفهوم الجوهر كما لا يخفى قوله ولو سلم اي كون الاختلاف في
حقيقة الجوهر بتقدير تحققه فلا كلام ان ما ذكر في بيانه اي بيان
نفي كون الذاتي مقولا بالتشكيك من ان اللازم من التشكيك ان ما
لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون
عرضيا في الجميع اقول ما لا يكون جنسا لبعض ما تحته من الانواع
المحصلة لا يكون جنسا لشيء منها لان ما يمكن ان يوجد ماهية مستقلة
بدون ان تنضم اليها ما يحصلها كان ماهية محصلة ولذلك الاحتياج ح
فلا يمكن ان يصير جنسا لشيء اذ الجنس ماهية مبهمة غير محصلة ولذلك
يحتاج في تحصيله الى الفصل فلو كان شيء من الاشياء جنسا لبعض
ما تحته دون بعض يلزم كونه حينئذ واحدة مبهمة محصلة وذلك
ح قوله فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع ان اريد المستغني
بالفعل عن الموضوع بغير صحيح لعدم صدقه على معقولات الجواهر مع
كونها جواهر البتة وان اريد ماهية من شانها ذلك فيرد ان ه
تلك الماهية ليست ماخوذة في حد ذاتها بالقياس الى الموضوع فان
الاستغناء عن الموضوع والموجود لا في الموضوع وامثال ذلك
انما هو عارض من عوارضها في بعض الاعتبارات فتامل قوله اشار
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين
هذا الحكم لا يختص بهذا الوجه بل الوجهان الاولان ايضا انما اقيما
لعرضية هذين المفهومين بانتفاء كون هذين المفهومين حقيقة

[illegible]

الجوهر والعرض الا ترى ان قول المص والمعقول منهما صريح في انه
لا يعقل منهما سوى هذين المفهومين وما في معناهما فكيف
يمكن اقامة الدليل على انهما لا يعقل ولا يتوهم ان المراد هذين المفهومين
هو المستغني عن الموضوع والمحتاج الى الموضوع بمعنى الموجود لا في الموضوع والموجود
في الموضوع ضرورة انه لا فرق بينهما في المعنى اذ المراد بالمستغني والمحتاج
الموجود المستغني والموجود المحتاج ولا في كونهما ماخوذين بالـ
النسبة الى امر مغاير وكل ما يقال في تعريف الجوهر والعرض ماخوذ
بالقياس الى الموضوع فهو عرض لما تحته هذه الوجوه الثلثة بل
كل ما يورد في نفي جنسية الجوهر والعرض لا ينفي الا جنسية هذين
المفهومين دون ما اراده المحشون كما عرفت ومن هذا ظهر اندفاع
ما قيل ان هذا التوجيه لا يناسب قول المص واحتج على ذلك بوجوه
اولا لانا سلمنا ان الدليل الاول والثاني لافادة عرضية حقيقة
الجوهر والعرض فينبغي ان يكون هذا ايضا لافادة ذلك والا
فما احتج عليه بوجوه ثلثة بل بوجهين فان قوله والمعقول
منهما على هذا التوجيه يدل على ان النزاع في عرضية الحقيقتين
لا المفهومين ووجه الاندفاع بين مع انا سلمنا ذلك هاهنا
قوله فانها كما عرفت عبارة عن عوارض الوجود الذهني
قد يقال لا يكون الوجود الذهني شرطا لعروضها للمهية ولكون
المهية به معا كالجنسية والفصلية وامثالهما وهذا

خصوص المستغني

منا

منا جعلوه موضوعا للمنطق وقد يقال لا يكون الوجود الذهني
شرطا لعروضها لاتصاف المهية بها كالوجود والوحدة ونظايرهما
وهو اعم من الاول وهذا هو المراد من المعقول الثاني في هذا الكتاب
ولا يرد ما اورده الشارح كما عرفت قوله واستدل عليه ايضا هذا الاستدلال
منقوض بسائر المقولات بل بسائر الاجناس مطلقا فما قيل هنا
يقال مثله ثمة وما يجاب به هاهنا يجاب مثله هناك قوله فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية اي تفصيلا واما التعقل الاجمالي
لا امتناع فيه قوله اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه منقوض
عطفا على قوله محمولا والضمير راجع الى الجوهر اي يلزم كون العرض
نفس الجوهر بحسب الوجود والحاصل ان الجنس موجود بوجود
الفصل فلو كان فصل الجوهر عرضا موجودا في الموضوع يلزم كون
الجوهر الذي هو الجنس موجودا في الموضوع ضرورة اتحادهما في الوجود
فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع ومن هنا ظهر ضعف منع امتناع
حمل العرض على الجوهر بناء على اعتبار قيد ذاتي في تعريف الجوهر دون
العرض اذ منشأ الامتناع هو الاتحاد في الوجود اللازم من كون
العرض فصلا للجوهر لا يؤثر في ذلك اعتبار قيد ذاتي في تعريف
الجوهر كما لا يخفى قوله وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض
الخ لا يخفى عليك ان المراد من تقوم الجوهر بالعرض ان يكون
الجوهر موجودا بوجود العرض كما هو شان الجنس مع الفصل

فلو جاز ذلك يلزم كون وجود واحد وجود الجوهر والعرض اعني
في الموضوع ولا في الموضوع وذلك بديهي البطلان سواء كان ذلك
العرض قائما بجوهر متقوم لذلك الجوهر او بغيره فالحق ان تقوم الجوهر
بالعرض محال مطلقا وما يتشبث به في تجويزه الناس من كون السرير
متقوما بالهيئة فجوابه ان التقوم هنا ليس بمعنى الاتحاد في الوجود
فهو ليس من محل النزاع فههنا على انه يمكن ان يقال ان السرير في الحقيقة
ليس الا المقدار المتشكل بالشكل المخصوص سواء كان قائما بذاته
لو فرض او قائما بغيره واذا كان قائما بغيره فسواء كان ذلك الغير
خشبا او حديدا او غير ذلك فالخشب والحديد مثلا ليس بداخل
في مفهوم السرير بما هو سرير فحمل الجوهر على السرير ليس الا كحمله
على الكرة والاسطوانة وكحملها على الجسمين المخصوصين وكحمل
المربع على الجسم المخصوص فلا يلزم تقوم الجوهر بالعرض اصلا فتبصر
قوله والجواب انه قد صرح حاصل الجواب انا نختار ان فصول الجواهر
جواهر فيلزم تمايزها بفصول قلنا لا نم وانما يلزم لو كان الجوهر
جنسا لها ايضا وليس بلازم لما تقرر من ان الجنس بالقياس
الى الفصل عرض عام والفصل بالقياس الى الجنس خاصة فتمايزها
فيما بينها انما هو بتمام الماهية وعن الانواع التي هي فصول لها وعن
خصوص الجنس اما في نفس الامر فليس لكونها متحدة الوجود معها
واما في اعتبار العقل فبالبساطة والتركيب في الاول وبتمام

الماهية

الماهية في الثاني فليتامل وكذلك الحال في فصول ساير الاجناس قال
المص والمعقول من الفنا العدم لما كان يتبادر الى بعض الاوهام
ان الفنا شيء يخلقه الله تعالى فينعدم به الاجسام عند القيمة فيكون
الفنا غيرا من الجوهر ضدا له اراد دفعه المص بانا لا نعقل من فناء
الاجسام الا عدمها فلو فرضنا ان الامر كما يتوهم لم يكن الفنا ضد
الجوهر انما هو باعتبار المحل اذ لو فرض كون الفنا وجوديا لا يمكن
كونه ضد الجوهر على اعتبار الموضوع لعدم كون الجوهر ذا موضوع
فلو ذكر هذا القول بعد قوله وفيه بطلان التضاد لكان اظهر
وقد اوما الشارح اليه ايماء لطيفا ليس بشيء اذ الفنا على هذا الفرض ليس
لعدم الجواهر الحال فقط ليتوارد على محال قابل بعدم الحال والمحل
جميعا فمنشا هذا الوهم ليس الا كون الفنا نافيا للاجسام كما هو في
الضد فلا تعلق له باعتبار المحل والموضوع بل هو وهم سخيف
ناش من سوء الفهم فالمص نبه على فساده بقوله فتحصل لينة بعد
نفي التضاد بين الجواهر وبين غيرها وقول الشارح فاذا خلق
خلق الفنا لا يبقى الاجسام باسرها ينافي ما ذكر من الايماء
قوله اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد قوله برهان
ذلك ان تكثر النوع الواحد ليس بماهيته ولا للوازمها وهو ظ
بل للعوارض فهي انما الحقتها من خارج فلا بد لها من استعداد
لقبولها لاستحالة الترجيح بلا مرجح وذلك الاستعداد انما يحصل

اذ الفنا لا بد ان يكون وجوديا وما يقال من ان القول بتضاد الفنا والجوهر

لها من قبل ذاتها والا لما اختلف العوارض بحسب فلا يكون موجبة
للتكثر بل من قبل قابلها وهو اما المادة ان كانت الهيئة جوهرا
والموضوع ان كانت عرضا فما لا مادة له ولا موضوع له لا يجوز ان
يتعدد افراده وكذا ما له مادة او موضوع ما لم يتكثر اما بالذات
كان يكون موادا او موضوعات متكثرة او بالاستعداد كالمادة
الواحدة والموضوع الواحد اللذين يتوارد عليهما الصورة والاعراض
في الازمنة المتعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة فمع وحدة المحل ذاتا
واستعدادا لا يتكثر النوع النوع الواحد عرضا كان او جوهرا قوله
والجواب انا نختار ان امتيازهما بالعوارض ولا نضاف لا
يتوقف على امتياز سابق فقوله وجوب تقدم المعروض بالوجود
والمحل المستلزم بين التميز على العارض يدفع ذلك الجواب كما
لا يخفى على افطن من ذوي الالباب قوله ايضا الوهم ذلك الدليل
على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايضا يقول
الموضوع لا يقبل عرضا معينا كهذا السواد مثلا ما لم يحصل له
استعداد تام لقبوله باسباب اتفقت من خارج فما دام ذلك الا
ستعداد باق فالموضوع لم ينعدم عنه ذلك السواد فاذا انعدم
الاستعداد بسبب انعدام اسباب الخارجية انعدم ذلك
السواد ثم لم يوجد ما لم يعد استعداد مثل استعداده الاول
باسباب مثل اسبابه الاول ثم يوجد في الموضوع سواد مثل

سواد الاول وامتيازه عن الاول انما هو بالموضوع المستعد بعد
الاستعداد الحاصل له ثانيا الذي هو مستأنف عن الاستعداد
الاول لانحلاله وحصوله عن اسباب مغايرة لاسباب الاستعداد
الاول فان كان مماثلا له فيصا فانما نكثر الموضوع بتكثر الاستعداد
فلا محذور قوله فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه الى مثاله فلا
يرد ان لا واحد ان لا يختص بالعرض ليشمل الصورة قوله فيلزم ان لا تنفصل
الاثنان في الاثنينية عن الواحد في وحدة فقيل لا يلزم الجواز ان
يتميزا في نفس الامر وان لم يتميزا عندنا وهو مكابرة لما عرفنا
لك من البرهان الدال على ان التميز في نفس الامر لا يمكن ان يكون
الا باعتبار المحل ثم نقض هذا القائل الحكم السابق بقيام الصور تامل
او تصديقين بالنفس الواحدة لان التصور نوع واحد من العلم
وكذا التصديق وبقيام نقطتين في خط واحد وخطين في سطح
واحد وسطحين في جسم واحد ثم اشتغل بالجواب عن نقض ماثلة
التصورات وكذا التصديقات وبين لتغايرهما النوعية بان
تصور زيد مع قطع النظر عن المحل يغاير تصور عمرو والتصديق
بقيامه يغاير التصديق بقعوده وضعف ذلك بان زيدا وان
كان شخصا واحدا في الخارج وليس له حصول منتظر لكن العلم به من
حيث انه يقبل الحصول الذهني كلي ونوع مغاير في ذاته للعلم بقعوده
وبتكثر الخط والسطح والجسم باعتبار النهايات اقول والذي جعله

تحقيقا من كون تصور زيد كليا باعتبار التحصل الذهني لا
لدى بيان مغايرة تصور زيد لتصور عمرو بل وجه ذلك ان وجه
التشخصين وان كانا من نوع واحد لكن التشخصين ليسا من نوع واحد
ولو نقض في هذه المسئلة بان تصور زيد عرض واحد مع انه قائم
بمحال متعددة امكن دفعه بتكثره باعتبار التحصلات الذهنية ثم
اقول الاولى ان يتفرع هذه المسئلة على كون الموضوع من جملة التشخصات
لانه لو فرض قيام عرض واحد بمحلين لم يكن عرضا واحدا كما لا يخفى
قوله وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين قيل انه يلزم من كل منهما ان يكون شيء واحد في زمان
واحد مباينا لنفسه في الاشارة الحسية وهو باطل بالبديهة لكن
هذا انما يلزم لو كان المحلان مختلفين بالوضع اما لو كانا متحدين
وضعا فلا واورد عليه انه لا يلزم من صحة الاشارة الى شيء واحد
من جهتين مختلفتين مباينة الشيء لنفسه في الاشارة الا ترى انه
يصح ان يشار الى الفلك من الشمال والجنوب بكليهما ولا يلزم من
ذلك مباينة الفلك لنفسه في الاشارة اقول الاشارة الى الجسم من
جهتين ليست كالاشارة اليه في مكانين فان الاشارة اليه من جهة
الجنوب مثلا اشارة بالذات الى بعض منه لا الى الكل الا بالعرض
والا يلزم كون الفلك بكليته من جهة الجنوب فلو فرض ان الاشارة
اليه من جهة الشمال ايضا الى كليته بالذات لزم كون الفلك

بكليته

بكليته في جهة الشمال ايضا ح يلزم مباينة الفلك لنفسه في الاشارة
لا محالة وهو معنى الاشارة الى الجسم الواحد في مكانين وهذا ح كالجهة
فالاشارة الى الفلك من جهة الجنوب اشارة الى الطرف منه واليه
من جهة الشمال الى طرف اخر منه وهو ليس بمحال فاين هذا من
من ذلك قوله واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين ح
قيل هذا انما يلزم لو كان المحل هو المجموع وح لم يكن نقضا على ما ذكر
مع انه لعله فلابد من حمل كلامه على ان المحل كل واحد من الثلثة وح
يمنع انعدام هذا التاليف بانعدام محل واحد لجواز بقائه بمحل اخر
قوله وبما ذكرناه ظهر جواب النقض بقول ابي هاشم ان يقال
الرابطة بين الجزئين هو التاليف القائم بالمجموع او العرض الاضافي
ولا نزاع لنا فيه ولا حاجة في ذلك الى قيام التاليف بكل من الجزئين
قوله واما القسمة فلانا نقطع بان انقسام المحل للحال الخ فان قلت
فكيف يصح قول المص واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين مطلقا
قلت طبيعة انقسام الحال لا تستلزم انقسام المحل والا لزم ان
يستلزم ذلك في ضمن كل فرد منها ولا ينافي ذلك استلزام
فرد منها انقسام المحل كما لا يخفى قوله وزعم ان الحال في محل منقسم
الى اجزاء متباينة ان كان حاصلا بتمامه في كل القطع في انحصار
الترديد لجواز ان يكون حالا في المجموع من حيث هو مجموع او
في المحل لا مطلقا بل باعتبار قبيل مخصوص كالانتهاء في حلول

النقطة في الخط مثلا كما سيأتي قوله ان حل فيه من حيث ذاته اي
بلا ان اعتبار قيد زايد كالانتهاء في الخط من حيث محليته
للنقطة او باعتبار كون المجموع من حيث هو مجموع والحلول في المحل
من حيث ذاته المنقسم ان يحل الكل في الكل والبعض في البعض وكلما
هو كذلك فانقسام المحل يوجب انقسام الحال لا محالة فان قلت الجسم
الابلق اذا قسم في موضع البياض مثلا ينقسم البياض دون السواد
مع انه حال فيه من حيث ذاته المنقسم وانما قسم في الفصل المشترك لم
ينقسم شيء منهما قلت محل السواد في الجسم الابلق انما هو بعضه دون كله
وكذا محل البياض والكل انما هو محل البلقة لا محل البياض والسواد
منه مل قوله فقوله وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو غير منقسم فح الضمير المجرور في ذاته يرجع الى المحل كما في الشق الاول
اعني قوله ان حل فيه من حيث ذاته اي لا يكون المحل باعتبار ذاته
المنقسم محلا لذلك الحال بل هو من حيثية اخرى كالخط مثلا بالنسبة
الى النقطة فان له حيثيتين حيثية كونه مقدارا منقسما
في جهة واحدة وحيثية كونه متناهيا فهو من الحيثية الاولى ليس
محلا للنقطة والا لزم محل الخط الغير المتناهي ايضا محلا للنقطة
بل من الحيثية الثانية فح حيثية زايدة على ذاته المنقسمة فالاضراب
بقوله من حيث هو غير منقسم فح لا بد منه ان يكون المحل محلا لا من
حيثية الانقسام اعم من كونه محلا من حيثية عدم الانقسام لكونه

الانقسام

شاملا

شاملا لما هو محل باعتبار ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن
الحيثيتين الانقسام وعدمه والمقصود كونه محلا من حيثية عدم
الانقسام فتامل ويحتمل ان يكون الضمير في الموضعين راجعا الى
الحال ويكون المعنى الحال ان كان منقسما مطلقا كالجسم التعليمي
او كان منقسما في بعض الجهات لكن كان حلوله من جهة الانقسام كا
لخط مثلا من جهة الطول يلزم من انقسام المحل انقسامه ايضا
وان كان غير منقسم اصلا كالنقطة او كان حلوله من جهة عدم
الانقسام كالخط من جهة العرض لا يلزم انقسامه من انقسام
المحل فلمثل الخط حلولان من جهة الطول المنقسم فلذلك يلزم
من انقسام محله في تلك الجهة سواء كان حلول الحل او عرضه
انقسامه من جهة العرض الغير ايضا يحسن الاضراب لا يخفى قوله
لا من حيث ذاته المنقسمة بلزوم الانقسام فلا يشمل مثل النقطة
فليتامل قوله واستدل على ذلك بان الوحدة في حلول وحدة
المنقسم فيه على تقدير كونها وجودية انما هي من حيث انه غير
منقسم اعني المجموع من حيث المجموع فوحدة العشرة حال في مجموع الاحاد
من حيث هو مجموع وهي من هذه الحيثية غير منقسم البتة وحلول
الاطراف في محالها ايضا انما هو من جهة انها غير منقسمة لكن تلك
الجهة فيها ليس حيثية المجموع من هو مجموع بل حيثية انها حد
معاين واما الاضافات المتماثلة فالظاهر انه ليس لها حلول بحسب الخارج

المنقسم بكلتا الجهتين يلزم انقسامه في تلك الجهة من انقسام محله على ما قيل

لكونها اعتبارية فالاولى انما نعرض لك بحثا العقل من حيث انتزاعها
كونه منشأ للتولد فرد فرد من نوعه ولو فرض كونها وجودية
فحلولها في محالها ليس من حيث انها المنقسمة ولا من حيث المجموع
بل بمثل الاعتبار المذكور فاحفظ بذلك وقس عليه نظائره لكن
الامام في المخلص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة وا
النقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول لقيل لو تثبت المفصل
بانقسام الجسم الابلق اذا انشق في موضع البياض مثلا فان هاهنا ينقسم
المحل بدون الحال اندفع عنهما اورده الامام والقول بان محل
غير محل البياض ... ان قسمة المحل من حيث هو محل يستلزم قسمة الحال
السواد من حيث هو محل السواد ينفيه ان هذا التخصيص ليس في
كلامهم ان قسمة ذات المحل يوجب قسمة الحال ولو كان مرادهم ذلك
لم يحتج الامام الى القول بان الاطراف اعدام حتى يتوجه عليه ايراد
الشارح بل مثل ما يقال في الجسم الابلق يمكن ان يقال في الاطراف
فان الجسم الواحد من حيث هو واحد ليس محلا للسطحين مثلا
والا لزم اجتماع المثلين فلو انقسم من حيث هو محل السطح لا انقسم
ذلك السطح بالضرورة واما الخط فهو من حيث انه محل النقطة لا يمكن
انقسامه ولهذا لا ينقسم النقطة اصلا وايضا لو كان المراد ذلك
لصار النزاع لفظيا لان كلام المفصل ان قسمة ذات المحل لا توجب
قسمة الحال فلو كان مراد من لم يقل بالمفصل ان قسمة المحل
من حيث هو محل يوجب قسمة الحال لم يرد السلب والايجاب في

محل واحد

محل واحد انتهى اقول محل البياض في الجسم الابلق غير محل السواد
بالذات لا بمجرد الحيثية فان محل البياض بعض من الجسم الابلق و
محل السواد بعض آخر مباين للاول بحسب الوضع والاشارة وان لم
يكن مباينا له بحسب الوجود لكونهما واحدا بالاتصال ولو سلم ذلك
مغايرة بحسب الحيثية فلا مشاحة بعد اعتبار كون الحيثية تكثرة
لذات المحل مثلا لا يلزم اجتماع الضدين لمجرد تغاير الحيثية بدون
تكثر الذات لا يكتفي في صحة اجتماعهما واذا ثبت المغايرة بالذات
بين محل السواد ومحل البياض في الجسم الابلق فلا يمكن للمفصل
التثبت به في تجويز ان قسمة ذات المحل لا يوجب قسمة الحال فان
عند انقسام الجسم الابلق في موضع البياض لا ينقسم ذات محل السواد
ليكون ذلك انقساما للذات محل السواد بدون انقسام السواد
بخلاف الخط مثلا بالنسبة الى النقطة فان ذات الخط ليس مغايرا
لذات محل النقطة مغايرة بالذات فانقسام الخط انقسام لذات
محل النقطة مع عدم انقسام النقطة لكون حلولها فيه لا من حيث
الذات المنقسمة فليتامل **قوله** فكما جاز في الاعتبار ان يشغل كل
المحل لا بطريق السريان مع كون الامور الاعتبارية لها حلول في المحل
والمحل شغل بها على نظر فان الاعتباري انما به ينتزعه العقل من الموجود
ويصفه به واتصاف شيء بالآخر لا يستلزم حلوله فيه ومعنى كون
الامور الاعتبارية في نفس الامر ان لها منشأ انتزاع في الوجود

بخلاف الوحدات العرضية قوله لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط
الخ اقول هذا انما يرد لو كان محل النقطة جسم المخروط من حيث
المجموع وقد عرفت ان عدم كون الشيء حالا في المحل من حيث ذاته المنقسمة
لا يستلزم الحلول فيه من حيث المجموع بل قد يكون كذلك كوحدة
العشرة وقد يكون حالا فيه من حيث تناهي الاجزاء معين وقد يكون
باعتبار الحركة في الاضافات ومحل النقطة ههنا من قبيل القسم الثاني
فان محلها هو الجسم المخروط من حيث امتداد الطولي عند الرأس
ولا يتغير مع ذلك تغير باد شيء جهة القاعدة وينقطع الجسم
من جهة القاعدة لا ينعدم ما هو محل النقطة حقيقة بل ينعدم
ما لا مدخل له في اعتبار المحلية هذا واورد المحقق الدواني على
بطلان اللازم انه منع قوله لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
باقية على حالها بان هذا م وكيف يسمع في مثل دعوى البداهة
مع ان جمهور المشائين يدعون البداهة في انتفاء الجسم المخروط
والحال هذا ويلزم انتفاء النقطة قطعا اقول فهم الشيء من
كلام المفصل ان الحلول اذا لم يكن من حيث الذات المنقسمة يجب
ان يكون في المجموع من حيث المجموع وبنا كلامه عليه فمراده ان حلول
النقطة المخروط لو كان في المجموع من حيث المجموع لزم من قطع
المخروط من جانب القاعدة انعدام تلك النقطة لذلك القطع
المستلزم لانعدام المجموع من حيث المجموع مع انا نجزم انه لا دخل

لذلك

لذلك القطع في وجود تلك النقطة ولا في عدمها واما لزوم
انعدام النقطة بسبب انعدام ذات المخروط بسبب طريان الفصل
عليه فامر اخر وقد اشار الى كون مراده ذلك بقوله ولا تأثير لذلك
القطع في وجودها وعدمها فحاصل كلامه ان البداهة تشهد
بان تلك الاطراف باقية على حالها في الوجود والعدم ولا دخل
لذلك القطع المستلزم لانعدام المجموع من حيث المجموع في حال
تلك النقطة من وجودها او عدمها وان كان للانفصال الطاري القطع
الرافع للوحدة الاتصالية المستلزمة لانعدام ذات الجسم دخل
في ذلك فتفطن وقد يقال العقل كما لا يحكم بانعدام الجسم بعد
طريان الانفصال بالمرة وحدوث جسمين اخرين من كتم العدم
كذلك لا يحكم بانعدام بعض صفاته كاللون وحدوث مثله من كتم
العدم والفرق بينهما في ذلك تحكم وان يحكم ببطلان بعض صفاته
كالوحدة فيبقى ما يوجب العقل بقاءه في الجسم بعد طريان
الانفصال يبقى وذلك بحاله ومن ههنا يقولون مادة الشيء
وحاملة الصفات والاطراف من هذا القبيل اقول فيه نظر لان
انعدام الموضوع يوجب انعدام العرض لا محالة فاذا انعدم الجسم
بعد طريان الانفصال يجب انعدام جميع الاعراض التي كان ذلك
الجسم موضوعا لها ولا فرق في ذلك بين عرض وعرض وبقاء
المادة لا دخل له في ذلك وقولهم مادة الشيء فهي حاملة الصفات

ليس معناه انها موضوع لها بل معناه انها حاملة لاستعدادها
فاقصد ذلك قال لم والموضوع من جملة المشخصات اقول قد عرفت
ان العرض لحقيقته يقتضي الكون في الموضوع فله افتقار ما الى امور
خارجية بحيث لو فرض خلوها منها لا امكن تحققها موجودة كحاجة
الجسم الى المكان مثلا وليس ايضا كحاجة الشيء الى علته اذ الافتقار
الى العلة لا يستلزم الكون فيها ولا حاجة في قبول اصل الوجود عن
الفاعل اذ المهيات الامكانية مستقلة في ذلك فاذن ذلك الافتقار
ليس الا في قبول نحو وجوده الخاص به وهذا هو المراد بكونه مفتقرا
الى الموضوع في تشخصه اذ التشخص ليس الا خصوصية في الوجود و
اما كون الموضوع من جملة المشخصات فلان الدليل انما دل على كونه
محتاجا اليها في التشخص في الجملة واما على لحصة الاحتياج فيه فلا فان
قلت المادة ايضا كالموضوع في كونها من جملة مشخصات ما حل فيها
لجريان ما ذكرت من الدليل فيها فما وجه تخصيص هذا الحكم
بالموضوع قلت المادة بالنسبة الى الصورة الشخصية موضوع لعدم
افتقارها اليها وبالقياس الى طبيعة الصورة مادة لعدم استغنائها
عنها فاختص الحكم بالموضوع من حيث هو موضوع فان قلت
فيلزم ان يكون الصورة الشخصية عرضا مع كونها جوهرا قلت
قد عرفت ان العرض ما يكون بحسب طبيعتها وبحسب وجودها جميعا
مفتقرا الى الموضوع والصورة الشخصية ليست كذلك لعدم استغناء

[هامش: الى الموضوع وليس الا ان افتقار للماهية الى ذلك ولا افتقار لها]

المادة

المادة عن طبيعتها قوله ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة
الى الموضوع فمع المسئلة ان نختار هذا الشق ونقول ان الفاعل يوجده
من غير ان يكون محتاجا في الوجود الى الموضوع اذ حاجة العرض
الى الموضوع بسبب الكون فيه والحاجة الى الشيء في الوجود ليس سببا
للكون فيه كما اشرنا اليه والحاصل ان للعرض حاجة الى الموضوع هي
سببا لكونه فيه والمسئلة ان هذه (مثل) الحاجة لا يمكن ان يكون حاجة
في اصل الوجود و[لا] لكان كل حاجة في الوجود سببا للكون المحتاج
في المحتاج اليه فتامل قوله فالقاسم ان ما تنع افول التلازم بينهما
كاف في المطر اذ المتلازمان لابد ان يكون احدهما معلولا للاخر
او كلاهما معلولي علة واحدة كالفرق في محل فان كان الشيء في احد المتلازمين
محتاجا الى الآخر فهنا لم يمكن ان يكون التلازم الواقع بينهما من القسم
الاول بل يكون من القسم الثاني فيكون ذلك الشيء في المتلازم الآخر
محتاجا اليه ويرجع اخر الامر الى الحل دفعا للدور اقول الاولى
ان يعلل ذلك بانه لابد هناك من ارتباط خاص لاستحالة ليفيد
بذلك الارتباط التشخص والا لزم ترجيح بلا مرجح ولا ارتباط بالذات
بين الحالين بل بين المحل والحالين والارتباط بين الحالين انما هو
بالعرض وبسبب اشتراكهما في محل واحد فان كان الارتباط الذي
بين الحال والمحل يرى كافيا في تشخص الحال مع كونه بالذات فعدم كفاية
ما هو تبعيته وبالعرض بالنسبة اليه لعين الذي بين الحالين

[هامش: بينهما بدل]
[هامش: والتسلسل]

يكون اولى وذا للنظاهر   او بواسطة اورد بان في صورة
التسلسل لا يلزم الاحتياج الى المحل اصلا واعتذر بعد تحمل الاحتياج
بالواسطة على الاحتياج الذي يتعلق بالمحل اقول لا حاجة الى هذا التكلف
فان العرض اذا احتاج في تشخصه الى ما حل فيه وهو ان لم يكن في
تشخصه محتاجا الى المحل لكنه محتاج اليه في الجملة بالضرورة فيصدق
ان العرض محتاج في تشخصه الى محله بالواسطة في الجملة فان المحتاج
الى المحتاج الى شيء محتاج اليه وان لم يكن جهة الاحتياج واحدة
لكن تشخصه العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته
اقول وذلك بان يراد بالذات الطبيعة والحقيقة كما في احتياج
الهيولى الى ذات الصورة فانها بمعنى طبيعة الصورة وحقيقتها فح
يكون المعنى ان تشخص العرض يتوقف على حقيقة ما حل فيه باعتبار
تحققها في فرد اخر وحلول ذلك الفرد متوقف على تشخص العرض المتوقف
على فرد اخر وهكذا كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة وليس بمحال
لكون الافراد متعاقبة واما ان اريد بالذات ذات الفرد
الحال في العرض من حيث حصول الفردية فيرد عليه ان ذات الفرد
لا قوام لها ولا وجود بدون الحلول فلا يمكن ان يكون مقيدا
لتشخص العرض الموجود وايضا ذات الفرد مع النظر عن حلولها
في العرض الذي ارتباطها بالقياس الى العرض فلا يمكن ان
يكون مفيدا لتشخصه كما اشرنا اليه   ولو سلم انه دور معية

اقول الظاهر ان توقف الحلول على التشخص السابق بديهي لا يقبل
المنع اصلا على ان اورد عليه ان المنع المذكور ان كان واردا على دور
التقدم الذي ادعاه المستدل كما هو الظاهر فبعد تسليمه لا يصح القول
بانه دور معية وان كان واردا على اعم مما ادعاه بطريق المنافاة
فغير متوجه اذ التلازم المطلق الشامل للتقدم والمعية الذي لا يتعين
ظاهر   لانه اذا كان الموضوع متشخصا لا يكون محتاجا الى موضوع
متشخص اقول هذا الذي ذكره الشارح على انه دليل واحد جعله
القوم دليلين احدهما انه لو كان تشخص العرض لمحله امتنع بقاؤه با
التشخص عند انتقاله عن ذلك المحل وثانيهما ان العرض يحتاج الى المحل
ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود
ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود
وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب
وقيل التوجيه الجمع بين الدليلين انه يجوز كون الموضوع متشخصا للعرض
لا يلزم استحالة انتقاله عن الموضوع وانما يلزم لو ثبت احتياجه
في التشخص الى موضوع معين وايضا كون العرض محتاجا الى الموضوع
سبب لكون الموضوع متشخصا له وان امكن اثباته بطريق اخر فلهذا
جمعها في دليل واحد   لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج
قيل ان اراد بالمبهم المقيد بالابهام نختار ان المتشخص هو المحل لا
بشرط التعين وان اراد لا بشرط التعين نقول لا نسلم انه غير موجود

فى الخارج بل موجود فى ضمن افراده الموجودة حقيقة كما هو
راى من قال بوجود الطبايع فى الخارج فان قلت الشيخ صرح بان
الفاعل لا يجوز ان يكون امرا كليا اذ كان القايل فايلا لا امر
جزئى متشخص قلت ما ذكر من الدليل على ان الموضوع مشخص
للعرض يدل على مطلق الاحتياج اليه فى التشخص لا يدل على
انه فاعل التشخص وبهذا فسر الشارح عبارة المصنف مع ان المتبادر
من لفظ المشخص الفاعل اقول معنى كون اللابشرط موجودا فى الخارج
ليس انه مع وصف اللابشرطية موجود فى الخارج مخلوطا مع الغير
بوجود مستقل بل بوجود المتعين بمعنى ان وجودا واحدا ينسب
تارة الى التعين وتارة الى المتعين بهذا التعين لا كوجود الجزء
بالنسبة الى الكل فان وجود الجزء غير وجود الكل فى الخارج وفيما
نحن فيه ليست الجزئية والكلية الا فى العقل واما فى الخارج
فليس الا وجود واحد فالحق نقول اللابشرطية الموجود فى الخارج
يعنى وجود التعين اذا اقتضى لوجود امر صدق ان اقتضاه
ذالك التعين حقيقة فاذا انتفى ذالك التعين انتفى المقتضى حقيقة
وانتفى بانتفائه مقتضاه ايضا لامحالة واذا وجد ذالك
المتعين بوجود تعين اخر استحال وجود مقتضا الاول بعينه
لاستحالة اعادة المعدوم وذالك هو المطلوب هذا ومما استدل
به على امتناع انتقال العرض انه لو جاز انتقال العرض من موضوع

[illegible marginal note]

الى موضوع من موضوع مفارق الاول ولم يصل الى الثانى لا يكون فى
موضوع ولا لزم ان يكون بين الاول والثانى موضوعات غير متناهية
وهو محال فيلزم اما انتفائه او كونه موجودا بلا موضوع فيلزم
انقلاب العرض جوهرا ثم انقلاب الجوهر عرضا والاول لو وجد
بلا موضوع فيلزم التخلف والثانى محال لما ستخبر بانه لا يلزم كون
الانتقال فى قطعات ليلزم ما ذكر من الجواز وقوعه فى آن كان فيعلل
الموضوع بالانقلاب الى اخر كالماء الى الهيولى اقول فيه نظر
لانه يجوز موضوعا متعددة الخ قال المحقق الدوانى العقل السليم
ينقبض عن تواردا لموضوعات على وصف واحد بالعدد بل اذا
لاحظ توارد امور على امر واحد بالعدد يحكم بحسب الفطرة بان
الثابت هو الموصوف والزايل هو الوصف والحق ان اصل الدعوى
اظهر من هذه البينات وايضا لو تم هذا الدليل الخ هذا النقض
ذكره القوم على الدليل الثانى من الدليلين اللذين ذكرناهما والشارح
لما خلط بين الدليلين اورد النقض على الدليلين المحوط و
غفل عن ان الماخوذ فى الدليل المحوط ليس مجرد كون الموضوع
محتاجا اليه للعرض ليرد النقض باحتياج الجسم الى الحيز بل الماخوذ
فيه هو كون الموضوع شخصا ومحتاجا اليه للعرض وح لا يرد النقض
اصلا لان الحيز وان كان محتاجا اليه للجسم لكنه ليس مشخصا له
ثم لعل تنبه لذالك فاورد السؤال المعد بقوله لا يقال والجواب

مما لا طائل تحته لا نسلم كونه خارجا عن قانون التوجيه على ما
قيل يكون الناقض ملغيا والمجيب مانعا والمانع لا يطالب بالفرق
وإلا فالفرق ظاهر وهو ان التحيز من الامور اللاحقة التي لا يمكن
تقدمه على وجود الجسم وتشخصه بخلاف الموضوع وهو ظاهر
واختار المص مذهب الحكماء وهو جواز قيام العرض
بالعرض اقول هذا مناف لما سبق من الحكم بالمنافاة بين
الموضوع والعرض وظني ان مختار المص ليس مذهب الحكماء ومقصوده
من قوله بتوسط ليس هو الواسطة في العروض كما فهموه بل المراد الواسطة
في الثبوت ومعنى الكلام ان الحال قد تفتقر الى المحل بسبب حال آخر
في ذلك المحل وهذا توجيه لاختيار المذهبين للمتكلمين ويوجه
واسطة بين مذهبهم ومذهب الحكماء واما الاول فلكونه
نفيا لكون العرض موضوعا للعرض واما الثاني فلانه مغاير
لمذهب المتكلمين من حيث انهم ينفون وجود اعراض تقول
الحكماء بقيامها بالاعراض والمص يقول بوجودها لكن لا يقول
بقيامها بالاعراض بل بمحال تلك الاعراض بسبب قيامها بتلك
المحال فهو من هذه الحيثية اي من حيث انه قول بوجود تلك الا
عراض يناسب مذهب الحكيم ومن حيث كونه قولا بنفي موضوعية
العرض يشارك مذهب المتكلمين   فما يقوم به العرض يجب
ان يكون متحيزا بالذات لتحقق معنى القيام وهو التبعية في التحيز

لا يقتضي

لا يقتضي سوى كون التحيز ثابتا للتابع بالعرض فيجب ان يكون
هناك ما يكون التحيز ثابتا له بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهي الى
ما بالذات سواء كان بواسطة او بغير واسطة فاما كون التحيز ثابتا
للتابع بالعرض فيجب ان يكون هناك ما يكون التحيز ثابتا له
بالذات اذ ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات سواء كان
بالذات لما هو محل قريب للتابع فليس بلازم كما لا يخفى
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه يمكن ان يقال وجوب الانتهاء
الى الجوهر انما هو لامتناع التسلسل لا لامتناع قيام العرض بنفسه
فانه على تقدير التسلسل لا يلزم قيام العرض بنفسه وعليك با
التامل   وقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى الخ انت
خبير بان معنى قيام الشيء بالشيء انما يكون للرابطة بينهما فاذا
تحققت تلك الرابطة بين عرض وعرض يقتضي كون العرض الثاني
قائما بالاول واذا لم يكن تلك الرابطة بين العرض الثاني وبين
الجوهر الا بواسطة العرض الاول لم يكن مقتضيا لقيامه بالجوهر
الا بواسطة فوجود هذه الرابطة كاف في الترجيح وهذا لا يرد
على ما حملنا عليه مختار المص لان تحقق العلاقة بين العرض الثاني
وبين الجواهر انما كان بواسطة العرض الاول واسطة في الثبوت
دون العروض يكون مرجحا لقيامه بالجوهر دون العرض الاول
وذلك ظاهر قال المص لا استقلال الخ هو متعلق بمعنى الفعل

المفهوم من قوله كوجود اما باعتبار النفي او باعتبار لفظ الوجود
اومن قوله بوضع باعتبار النسبة ولا معنى لتعلقه بقوله لا يتجزى
والوجود والوضع الا استغلالين ثم ايكونان للجوهر فالمراد ابطال
الجوهر القابل للاشارة الغير القابل للانقسام وهو الذي يقال
له الجزء الذي لا يتجزى لاعتقاد مثبتيه كون الجسم متولفا منه ويقال له الجوهر
الفرد لعلهم انه اما انه لم ينقسم لم يكن شريك لتفنائه فيكون فردا
اولانه لما لم ينقسم لم يكن زوجا اذا اقل مراتب الانقسام اما هو معروض
للاثنينية الملزومة للزوجية فيكون فردا وعرضوا بالجوهر
القابل للابعاد الثلثة المشهورة ان هذا التعريف حد للجسم الطبيعي
والجوهر جنس وقابل الابعاد فصله ونقض الامام الرازي في شرح
الاشارات بان الجوهر ليس جنسا لما تحته لكان تبيا على شيئا
كثيرة وبان قابلية الابعاد ليس فصلا لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها
الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض واجاب
المصنف عن الاول بانه انما بطل كون الجوهر جنسا في كتبه باخذ كان
الجوهر الموجود لا في الموضوع وابطل كونه جنسا وعن الثاني بانه
ابطل كونه قابلية الابعاد فصلا وهي ليست فصل لانها لا يحمل
على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء
ما من شانه قبول الابعاد انتهى كلامه فان قلت كون هذا التعريف

حدا لخالفا لما صرح به الشيخ في الهيأت الشفا من ان المشهور فيما بين
القوم ان الجسم الطويل العريض العميق وليس معناه ما يوجد فيه
ابعاد ثلثة بالفعل بل معنى هذا الرسم لا يكون حدا ايضا ما يمكن
فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او تعليميا فيكون
بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل
شيئين بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون الماهية المركبة منهما
اعتبارية ولا حقيقة فلو كان هذا التعريف حدا يلزم ان يكون
ماهية الجسم الطبيعي اعتبارية وانه محال قلنا اما اطلاق الشيخ لفظ
الرسم على الطويل العريض العميق فانما هو لاجل ان المتبادر من هذه
العبارة ما يوجد فيه طول وعرض وعمق بالفعل وظاهر ان وجودها
بالفعل ليس ذاتيا للجسم فيكون تعريفه رسما بحسب الظاهر لكن
التحقيق ان معنى الطويل العريض العميق ليس ما يتبادر منه بل
معناه ما من شانه ان يكون كما نقول الشيخ معنى هذا الرسم
الى معنى هذا القول الذي يكون رسما لو ابقي على ظاهره فهو كذا
فلا يكون رسما واما ان بين القابل للابعاد الثلثة وبين الجوهر
عموما من وجه فليس كذلك فان الجسم التعليمي ليس القابل
للابعاد الثلثة بالذات بل بالعرض والمراد هاهنا هو الاول
فتامل ولعل هذا مقيد مع وجود فيه الامكان وذلك فانه
فيه العرض ادخال لان لا يوجد فيه الابعاد الثلثة بالفعل كا

كالفلك وذلك حاصل من قيد الامكان اذ لا شك انه يمكن
في الفلك وجود الابعاد الثلثة امكانا ذاتيا وان لم يكن امكانا
وقوعيا على قواعدهم ومن زاد الفرض حمل الامكان على الامكان
الوقوعي لكن ذلك لا يدفع ايراد الشارح اذ لا ضرورة في حمل
الامكان على الوقوعي ليحتاج الى قيد فايدة مع كون المتبادر هو الذاتي
وقولنا بل على مبنى على حمل الفرض على التقدير لكن مراده وارادة الفرض
هو التجويز العقلي والمحقق الدواني حمل الفرض ههنا على القسمة
الفرضية المقابلة للقسمة الوهمية فقال لم يحصل الشارح معنى الفرض المذكور
هنا وتحقيقه ان كل امتداد محقق في نفسه صالح لان ينتزع منه
شيء دون شيء بمعنى انه يمكن للعقل ان يفصل بمعونة المخيلة التي شأنها
التركيب والتفصيل الى جزء معين على الوجه الجزئي يسمى هذا
تقسيما وهميا واذا حكم بان هذا الامتداد المعين وكل جزء من
اجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضيا عقليا وهذا
حكم صادق يحكم به العقل بمعونة الواهمة وظاهر ان المجردات
لا يقبل فرض الانقسام بهذا لان هذا الحكم فيها دعوى كاذب
ثم قال وليت شعري ماذا يقول الشارح في قبول القسمة التي
جعلوه من خواص الكم المفرق هل بامكان تحقق الانقسام
فيه كالخط هنا مع ان الكم المنفصل ينعدم بطريان الانفصال
عندهم فلا يمكن ان تحقق الحلاد فيه او بامكان فرض الانقسام

على المعنى الذي فهمه فيلزم اشتراك اللفظ وغيرها مع ان الكم فيه
هذا كلام مع انهم عن اخرهم صرحوا بان النقطة لا تقبل القسمة
الفرضية اصلا والخط لا يقبل الانقسام فرضا عرضا والسطح عمقا
وقد عرفوا الكم بقبول القسمة الفرضية انتهى والعجب ليس في النقض
الذي ذكره الشارح حديث الانقسام اصلا فلعله خلط هذا
التعريف بما قيل في تعريفه من ان الجسم جوهر يقبل الانقسام في
الجهات الثلث فانه اذا اريد قيد الفرض في هذا التعريف يمكن
حمله على ما حمله قول المحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا
الوجه فيه انه لا دخل للاعتبار في تحديد الحقايق فالصواب ان
يقال والتقييد بالابعاد ويكون فرضها على هذا الوجه ليس لتمييز الجسم عن
غيره بل لتحقق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
والذي يقبل الابعاد لا على هذا الوجه انما هو السطح والجوهر لا
يتناوله على ما في المواقف فانه اذا لم يكن الجوهر القابل للابعاد
الا كذلك كان في العلم به من دون اكتسابه وهو معنى كونه لتحقق
ماهيته ولا حاجة اليه للاحتراز قيل بل هو للاحتراز عن السطح
الجوهري الذي يثبته قوم واستحالته لا تقتضي ترك الاحتراز عنه
خصوصا في التعريفات الاسمية التي تذكر قبل اثبات وجود المعرف
وقبل الدلالة على استحالة بعض ما يحتمل كيف وتصور السطح
الجوهري ليس تصور الجسم فلو لم يقيد لزم ان يكون تصوره

تصور الجسم غاية ان يكون مستحيلا كتصور الجسم الغير المتناهي
فان تصوره تصور الجسم مستحيل وانت خبير بان الاحتراز في
التعريفات انما يكون عن شئ لولا الاحتراز عنه لانتقض التعريف
بوجود النقض يجب ان يكون موجودا وليس هذا التعريف
اسميا فان وجود الجسم معلوم بالمشاهدة لا يحتاج الى اثبات
والجوهر القابل للابعاد لما لم يكن الا على الوجه المذكور كما عرفت
فتصور السطح الجوهري تصور الجسم فتامل فيكون المركب منه
جسما مركبا لا فرد فيه انه لا يثبت السالبة الكلية اذ كون جزء واحد
منها قابلا للانقسام في الجهات الثلث لا يستلزم كون الجسم
المركب منه ومن الاجزاء الغير المنقسمة في الجهات الثلث مركبا
لا عتبار التاليف من الاجسام في مفهومه لا اذا انتهى الى آخر
الى الجزء الذي لا يتجزى هذا لا طائل فلانا اذا انتهت القسمة يلزم
تركب الجسم وجود الجزء اما في الخارج او في الوهم واما لا انه اذا
انتهت يلزم تركب الجسم من تلك الاجزاء وهذا والدليل الدال
على امتناع وجوده تركب الجسم منه يعم الوجود والتركيب الخارجيين
والوهميين ولا يرد عليه ان هذا انما يلزم لو لم يتقرر القسمة
العقلية والوهمية قبل الفرضية واما اذا انتهت قبلها فلا يلزم
الا وجود الجزء في العقل على الوجه الكلي او التركيب في الوهم من اجزاء
لا يتجزى بحسب الفرض العقلي واستحالته مسنوعة لانه لا يلزم منها

ليس تصور السطح الجوهري [illegible] على تقدير [illegible] يكون تصور الجسم [illegible]

الا وجود الجزء في العقل على الوجه الكلي ولا محذور فيه كيف
لو لم يمكن وجوده لا في الوهم على الوجه الجزئي ولا في العقل على الوجه
الكلي لم يمكن الحكم عليه والحاصل ان ما ينتهي اليه القسمة العقلية
او الوهمية ليس جزءا لا يتجزى مطلقا بل بحسب تينك القسمين
وما ينتهي اليه القسمة الفرضية ليس بمعين فلا يصدق على شئ
متعين انه جزء لا يتجزى وذلك لان ما ينتهي اليه القسمة الفرضية
وان لم يتعين عند العقل الا انه لا بد ان يكون متعينا في الواقع اذ
معنى القسمة الفرضية ان يحكم العقل على المتحيز بالذات بان ما يلي
احدى الجهات غير ما يلي منه جهة اخرى منها وان لم يقدر على تعيين
الجهة وتعيين ما يليهما منه بالاشارة اليها فاذا انتهت هذه القسمة
بان يكون المحكوم عليه ما يكون احدى الجهات غير محكوم عليه بان
فيه شيئا دون شئ يلزم وجود الجزء متعينا في الخارج ضرورة تعين
المحكوم عليه بالكون في احدى الجهات في الخارج بكونه اما في جهة
الفوق مثلا وان لم يكن كذلك عند العقل وكون الجزء محكوما
عليه لا يستلزم الا الوجود في ظرف الحكم ولا يستلزم الوجود في
الخارج اذا لم يكن الحكم بحسب الخارج ولا يصدق حكم على الجزء
خارجيا اصلا واما كونه ينتهي اليه في القسمة الفرضية فيستدعي وجوده
في الخارج كما بينا فليتدبر وقد يوجه الادلة بما حاصله ان القليل
انما يكون اقل الاجزاء لو اتفق حصل منها ما يساوي مقداره

مقدار المتخلل وذلك ضروري فيجب ان يكون كل من تلك الاجزاء
فلو انحل الجسم الى اجزاء لا تتجزى ولو بحسب العقل لم يكن ان يكون
المؤلف منها مساويا في المقدار للجسم المنحل هف فيلزم امتناع
انقسام الجسم الى ما لا يتناهى اذ لو كانت تلك الاقسام موجودة
والفت يحصل منها مقدار غير متناه ضرورة ان مجموع المقادير الغير
المتناهية غير متناه لانا نقول معنى قبول الجسم الانقسام الى اجزاء غير
متناهية انه لا يصل الى حد لا يقبل القسمة بعده وايضا المقادير الغير
المتناهية اذا كانت متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه اما اذا
كانت متناقصة فلا الا ترى ان انضاف الذراع المشتمل على الغير
المتناهية بمعنى نصفه ونصف نصفه وهكذا لو فرضت موجودة
لم يحصل منها الا الذراع والجسم مما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية
على سبيل التناقص واما على سبيل التساوي فممتنع بالبديهة فضلا
عن التزايد هذا ولا يبعد عليه ان غاية ما لزم ان لا ينحل جسم الى اجزاء
لا يكون شيء منها مقدار ومن الجائز ان يكون بعض ما ينحل اليه الجسم
غير منقسم دون الاخر فيكون المركب من جميع اجزائه مساويا للجسم في
المقدار فلا يلزم امتناع انحلال الجسم الى ما لا ينقسم اصلا وذلك
لانا اذا وجب انتهاء القسمة في الجسم يجب ذلك في كل قسم من الجسم واذا
وجب في كل قسم في الجسم وجب الاخر كون جميع الاجزاء مما لا يتجزى
كما يظهر عند التامل ولان المقادير المتناهية بالعدد سواء كانت

متزايدة

متزايدة او متناقصة مقدار جميعها غير متناه بالضرورة ولا فرق
في ذلك بين المتناقصة وغيرها كيف والمتناقصة اذا اعتبرت من الجانب
الاخر يكون متزايدة لا محالة وذلك لان المتناقصة لما كانت متداخلة
لا يزيد مقدار مجموعها على مقدار المقسوم فمعنى تداخل الاجزاء ان
يقسم الشيء ثم يقسم قسمه ثم قسم قسم قسمه وهكذا فقسم القسم
داخل في القسم وقسم قسم القسم داخل في قسم القسم وهكذا فاما
اذا قسمنا جسما مقداره ذراع الى نصفين وقسمنا احد نصفيه ايضا
الى نصفين وقسمنا احد نصفي احد نصفيه ايضا الى نصفين كان
مقدار كل قسم في التقسيم الاول نصف ذراع وفي التقسيم الثاني
ربع ذراع وفي التقسيم الثالث ثمن ذراع فاذا ضممنا النصف الى
قسيمه يصير مجموع هذه الاقسام بعد الانضمام لا يصل ان يزيد من
ذراع وهكذا لو قسمنا ذلك الذراع الى غير النهاية وضممنا الاقسام
الغير المتناهية بعضها الى بعض يصير المجموع ذراعا لا ازيد وذلك
ظاهر عند التامل لكن الذراع ليس قابلا الا للانقسام بالفعل الى غير
نهاية واما لو فرض انقسامه بالفعل الى غير النهاية فلا يلزم ان يكون
مقدار المركب من اقسام غير متناهية غير متناه وعرفت بينهما و
سيجيء تمام ذلك بيانا ان شاء الله تعالى واما ان المتناقصة
اذا اعتبرت من الجانب الاخر يكون متزايدة فانما يتصور لو امكن
ان تعين من الجانب الاخر مبدا حتى يصير متناهية لا غير هذا

قسيم ثم قسيم

فان قلنا انكانت الاجسام الغير المتناهية المتناهية مقدار
مجموعها متناهيا يلزم كون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين هما
طرفاه وذالك قلت ذالك المقدار كم متصل عرض له باعتبار التحليلات
الغير المتناهية تعدد غير متناه وهو كم منفصل والطرفان انما يحيطان
به باعتبار كونه كما متصلا لا باعتبار كونه عددا فتامل لانا
نقول هذه الاطراف كانت الاولى الاكتفا بقوله لانا نقول لما
حل فيه طرفه الفوقاني كالا ان [illegible] الاطراف [illegible] في السؤال فلا
فلا فايدة في الترديد فيه فما حل فيه طرفه الفوقاني كما هو يعني ان
مغايرة محل طرفه الفوقاني من حيث هو محل له في الاشارة لمحل طرفه التحتاني
من حيث كونه محلا له وان كانا متحدين بالذات وذالك يقتضي كونهما
متغايرين بالحيثية في الاشارة فيستلزم افتراض شيء دون شيء
في ذاته لاحقه فاندفع ما قيل من ان هذا يوهم ان الطرف انما يقوم
بجزء من الامتداد وليس كذالك كيف وجزؤه ايضا امتداد وله
طرف وليس جزء اولى من جزء لكونه موضوعا للطرف فالاولى ان يقول
ان الاشارة الى احد الطرفين غير الاشارة الى الاخر والا فما يماس
احدهما يماس الاخر بعينه ومغايرة الاشارة يستلزم تجويز فرض
شيء دون شيء ولكن يرد عليه انا لا نسلم ان بعض اجزاء الامتداد ليس
اولى من بعض لكونه موضوع الطرف لان اجزاء الامتداد قسمان
قسم يمكن ان يتوهم انتفاؤه مع بقاء الطرف على ما كان وقسم لا يمكن

ذالك

ذالك وقياسه بالقسم الثاني اولى وذالك لان قوله وليس جزء اولى
من جزء معناه انه لما كان جزء الامتداد ايضا امتدادا فليس جزء من
الامتداد الثاني اولى من جزء منه لان يكون محلا لطرف الامتداد
الاول فتدبر بحيث يتلاقى الثلاثة لما كان الكلام في تركيب الجسم
من تلك الاجزاء والتركيب الحقيقي انما يكون بالتلاقي فلا يدفع المنع بجواز
كون التلاقي محالا ووجوب وقوع الخلاء بين تلك الاجزاء على ان
تلك الاجزاء على ان تلك الاجزاء قابلة للحركة لاجل قبول الجسم المركب
منها ذالك فلنفرض تحرك بعضها الى بعض بحيث يتلاقى فتامل
والا لزم ان يكون بخلا الاحاطة به فان فصل من ذالك الطرف شيء
لزم انقسامها ايضا والا فالمتخلل بحيث قول ثلثة كانت او خمسة
او سبعة لا فائدة في هذا التعميم اذ بعد الوصول الى ما يليان الوسط
يرجع الى المركب من ثلثة فتدبر وكذالك فيما ياتي وفرضنا تحرك
كل منها متوجها الى الاخر مع امكان وجود الجزء على الانفراض
يفرض مخروطات يوضع راساها على طرفيه متحركا على الوجه المذكور و
فلا يمنع امكان الحركة الى الوسط اذ الحركة انما يتصور في فراغ لسع المتحرك
والفراغ الذي يشغل الجزءان فيما الى الوسط لا يسع الجزئين فلا بد
ان يقفا قبل وصولهما اليه لفرض تساوي الحركتين لزم ان يكون
مسافة الجزء الذي يلي المركز الخ فلا يقال لو التزموا كون
ما يلي المركز انه يلزم ذالك ولعلهم لم يلتزموا لاستلزامه

قبل دورة الابعد

تمام دورة الاقرب في ذلك فاقرب الى تكذيب الحس من التفكيك
كما لا يخفى وكانت مفسدة الخشن قوله للطافة الازمنة التي يقع
فيها التفكيك قد يقال انه اذا كانت زيادة العظيمة على الصغيرة على
نسبة عظيمة كنسبة الالف الى الواحد مثلا لزم ان يسكن الصغيرة
الى ان تقطع العظيمة تسعمائة وتسعة وتسعين ويحصل الانفكاك
في هذا القدر من الزمان والصوت في زمان قطع جزء ما لطال
زمان التفكك بل زمان الصوت الطف بكثير ولا يرد عليه ان هذا
انما يستقيم لو كانت الصغيرة ملتصقة بالكبيرة المذكورة وليس كذلك
فانها ملتصقة بما يليها وبينهما تفاوت يسير في ذلك وهكذا الى ان
يصل الى الدائرة الملتصقة بالدائرة العظيمة لانا لا نحتاج في ذلك
الى فرض الملاصقة بل حركة جزء من الصغيرة مع جزء من العظيمة كاف في ذلك
فتدبر قوله ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لغاية صغرها
قد يقال وكذا ادعاء على تقدير ها لا ينافي الاحساس بها والا لم
يتميز في الحس الساكن من المتحرك قوله بقي لو صح الجزء لانتفى الدائرة
قد يقال يمكن اجراؤه في المضلعات فانا اذا فرضنا الخط محيط مثلث او
مربع مثلا فاما ان يتلاقى في طرفيه الجزء الذي هو يد فيلزم انتفاء
الاشكال المسطحة والمستديرة والمستقيمة الاضلاع مطلقا وقد نقرر
الدليل هكذا اما ان يكون بازاء كل جزء من المحاطة جزء من المحيط
فيلزم مساواتهما في الاجزاء او يكون بازاء بعض اجزاء اكثر من

جزء فيلزم

جزء فيلزم انقسام الجزء وهذا ايضا لا يختص بالدائرة قوله والتزموا
انتفاء الدائرة والشيخ الرئيس الزمهم وجود الدائرة بانا اذا فرضنا شكلا
مستديرا واخترنا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا طبق طرفا
خط مستقيم على نقطة افرضت وسطا وعلى نقطة في المحيط استوت عليه
في موضع كان الحول ثم اذا طبق على الجزء المركز وعلى الجزء الذي يختص
من المحيط كان انخفاضه يمكن ان يتم ضم جزء او اجزاء فان كان زيادة
الجزء ولا يستوي بل يزيد عليه فهو ينقص منه باقل من جزء وان كان
لا يتصل بل يبقى فرجة فليدبر في الفرجة هذا الذي بين فاذا تم الا فرج
الخيز النهاية نفي الفرج انقسام بلا نهاية وهذا على مذهبهم وايضا
يمكن ان يقال فانا اذا فرضنا خطا مستقيما احد وكذا المركب من خمسة اجزاء
مثلا واثبتنا احد طرفيه وادرنا الطرف الاخر الى ان عاد الى موضعه الاول
فلا بد ان يحصل سطح مستو محاط بالخط المستدير بحيث يكون بعد كل من
من اجزائه الى موضع الطرف الثابت على السوية ولو كان هنا الفرض ليس
يقتضي كثرة الاضلاع والزوايا يلزم كون بعض اجزائه اقرب الى موضع طرف
الثابت وبعضها ابعد منه قطعا ويقتضي كثرة الخلل والفرج وهو ايضا
محال ولا يلزم الطفرة اعني عدم مساواة الخط المذكور في حركته جميع
اجزاء المسافة وبطلانها مسلم عندهم قوله فان الدائرة المحسوسة شكل
مضرس قد يقال ليس المراد بالمضرس هاهنا ما لم يتلاق في خط اجزاؤها بل
ما تلاقت بواطنها حتى تشكل بانه يوجد الشوق الثاني و

حتى لا انقسام بل المراد تشكل كثير الاضلاع يشبه الدائرة حسا لكثرة
اضلاعه والفرج زوايا بحيث لا يظهر عند الحس كما ان المسدس
والمسبع بل المخمس والمربع ايضا يرى من بعيد دائرة وهذا بنا على نحو
من اختصاصه بالدائرة وقد علمت جريانه مثله في المضلعات فلا ينفعهم
نفي الدائرة والقول بانها تشكل مضرس بهذا المعنى فكيف يرى
الجزء فليقال لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزم
هذا المحذور ويمكن ان يقال يلزمهم كون مجموع النقط الغير محسوسا
كما ان مجموع الاجزاء كذلك وفيه تامل فان الماضي من الحركة موجود
في الماضي من الزمان الخ فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا
هي القطعية لانها هي المنقسمة في امتداد المسافة المنقسمة المتصفة
بالمضي والاستقبال بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم في امتداد
المسافة ولا تتصف بشيء منها اصلا فان قلت الحركة القطعية
لا وجود لها في الخارج فكيف تتصف بكونها موجودة في الماضي او في
المستقبل قلت اتصافها بالماضي والمستقبل لا يستلزم وجودها
في الخارج اذ المتصف بالمضي والاستقبال من الزمان ليس الا الزمان
الممتد الذي هو بازاء الحركة القطعية وكما لا وجود لها في الخارج
لا وجود له ايضا فيه والموجود فيه من الزمان انما هو الزمان بمعنى
الآن السيال الذي هو بازاء الحركة التوسطية الموجودة في الخارج
فان قلت لا شك ان المتحرك متصف بالحركة في الحال فلو لم يكن الحركة موجودة

في الحال

في الحال لم يكن اتصافه بها قلت ان اردت ان المتحرك متصف با
لحركة المقيدة بكونها في الحال معنا فا وان اردت انه متصف
في الحال بالحركة مطلقا على ان يكون الظرف متعلقا بالاتصاف
سلمناها ولا يلزم منه الا وجود الحركة لا وجودها في الخارج
اذ لا امتناع في اتصاف الشيء في ظرف بما لا وجود له في ذلك
الظرف فتامل واذا كان الآن الخ موجودا الخ فان قلت
وجود وقوع الحركة في الآن يقتضي وجود الجزء سواء كان الآن
موجودا في الخارج او لا فلا فائدة في اخذ وجود الآن في الدليل
وسعه في الجواب قلت ليس كذلك بل انطباق الحركة الغير
المنقسمة على المسافة يوجب الجزء في المسافة وانطباقها على
المسافة انما يكون لو كانت موجودة في الخارج ووجودها
في الخارج انما يلزم من وجود الآن الذي هو طرف لها فيه
فتامل لان الماضي كان حالا والمستقبل يصير هذا انما
يصح لو كان الزمان مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى والا فكيف
يسلم كون الماضي حالا وصيرورة المستقبل حالا والحال ليس
الا حدا متوسطا بينهما وظرفا لكل منهما نظيرا كالنقطة المفروضة
في وسط الخط ومن البين امتناع كون النقطة امتدادا وصيرورة
الامتداد نقطة واما اذا كان الزمان مركبا من الآنات
الغير المنقسمة فيمكن ان ينقضي الآن الذي هو الحال فيصير ماضيا

او تجدلان الذى هو المستقبل تبصر حالا اى حاضرا فالا
المط
ستدلال بهذا على وجود الجزء الذى لا يتجزى مصادرة على
مطلوب على ما مر اى بحسب التوهم قال المص قدس سره
ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعنى لو كانت الحركة
موجودة فى الحال الغير منقسمة على ما زعموه وتركبت الحركة المنقسمة
المنطبقة على المسافة مما لا يتجزى لزم ان لا يكون موجودا
لان وجود الحركة كذالك يستلزم ثبوت الجزء وثبوت
الجزء يستلزم عدم الحركة اما الاول فلما ذكر فى التقرير
الدليل الثانى واما الثانى فلما ذكره الشارح فى توجيهه لان
وجود الحركة كذالك يستلزم عدمها هذا التوجيه كلام
ظ
المتن دل ما ذكره الشارح فى توجيهه فغير موجه لان المدعى
على ما ذكرنا كون وجود الحركة دالا على امتناع الجزء وهو المشار
اليه بقوله وذالك والدليل الذى ذكره يدل على عكسه اعنى
كون وجود الجزء دالا على امتناع الحركة كما لا يخفى ولو قال بدل
قوله والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه والحال
انه يدل لانى والحال ان وجود الجزء يدل على امتناع وجود الحركة
لكان صحيحا فى نفسه يعنى كيف يمكن الاستدلال بوجود الحركة
على ثبوت الجزء والحال ان ثبوت الجزء يدل على امتناع الحركة
لكن تطبيقه على المتن يحتاج الى تكلف تام فتامل و

اجيب بان المتحرك يوصف بالحركة الخ لا يخفى ان الحصول فى الجزء
على
الثانى لا يحصل الا بالحركة فلو كان حصول الحركة متوقفا
الحصول فى الجزء الثانى يلزم الدور لانا انا كان كل انقسام
ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل الى قوله فيكون الجزء غير
قابلة للانقسام يمكن ان يقال اللازم من كون كل انقسام ممكن
فى الجسم حاصلا فيه بالفعل ان لا يكون فيه انقسام ممكن غير
حاصل بان يكون كل جزء منه منقسما بالفعل ولا ينتهى الجزء ليس
منقسم بالفعل وهو لا يستلزم كون الاجزاء لا يتجزى وانما يستلزم
لو كان الجزء غير منقسم بالفعل كان غير منقسم بالقوة والحاصل ان
كل جزء غير منقسم بالقوة ثم يكون لكونه ممتنع الانقسام وح لا يلزم
الجزء بل يلزم مفسدة اخرى وهى كون الكثرة غير مشتملة على الواحد
بالفعل فطريق ابطال مذهب النظام هو الزام هذا لا ذاك فتطلق
بقبول
لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية المتناهية
فى الوضع كما هو مذهب الحكيم اذ لا فرق بينه وبين الحكيم فى ذالك
الا القول بفعلية الانقسامات وعدمها فلابد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية مما ينقسم اليها الجسم بالانقسام المقدارى
المستلزم لكون الاجزاء متناهية فى الوضع والاجزاء المتداخلة
انقسام
ليست مما ينقسم اليها الجسم بهذا الانقسام هذا الجسم له
حجم متناه الخ فدليل لا يفتقر فى الاستدلال بالتناسب الى

تحصيل ذى حجم فى جميع الجهات بل يكفى ان يقال لو كان للكثرة
المتناهية حجم دون حجم الواحد كان الحجم المجسم يزداد بازدياد
الاجزاء فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الكثرة الغير المتناهية الى الاخرى الدليل
فان قيل النسبة وهى هيئة احد المقدارين من الاخر انما يصح اذا
كان المقداران من نوع واحد وكان المنسوب اذا ضم اليه امثاله
يصير مثل المنسوب فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط الى
السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع
السطوح ولا السطوح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع
النقطة فكل حجم يناسب حجم الجسم قلنا النقطة والخط والسطح
والجسم انما يكون انواعا مختلفة على تقدير اتصال الجسم و
المقادير واما على تقدير تركيب المقادير من اجزاء لا يتجزى
فالخط يحصل من الاجزاء والسطح من الخطوط والجسم من
السطوح بانضمام بعض من كل منها الى بعض اخر منه فيكون
النسبة حاصلة بين تلك الانواع لا محالة اذ من الجائز ان
يكون الحق دون الاعداد التناسب بين المقادير اى كونها
على نسبة واحدة الاول الى الثانى والثالث الى الرابع وهو
كونها بحيث اذا اخذ اى اضعاف امكن منها لا نهاية للاول
والثالث متساوية المراتب وللثانى والرابع متساوية
المراتب كانت الاوليان معا ابدا اما زائدتين على الاخريين

واما

واما ناقصتين منهما واما متساويتين لهما واقل ما يقع فيه
التناسب ثلثة حدود ودون الاعداد انما يكون تناسب حدود التناسب
بين الاعداد اى كونها على نسبة واحدة الاول الى الثانى والثالث
الى الرابع هو كونها بحيث يكون الاول منها للثانى والثالث للرابع
اضعافا متساوية او جزءا واحدا واجزاء بعينها والمقادير المشتركة
هى التى يكون لها مقدار واحد يقدرهما اذا عرفت ذلك فاعلم
ان نسبة مقدار الى مقدار قد يكون بعينها نسبة عدد الى عدد
وذلك اذا كان المقداران متشاركين وقد تبين ذلك اقليدس
فى الشكل الخامس من المقالة العاشرة من كتاب الاصول وقد لا يكون
فنقول ان الحجمين لما كان تقدرهما الجزء الواحد سواء قلنا ان الجزء
ذو مقدار او لا اذ لا شك بنقصان الجزء من الحجمين مرات متناهية
يفنى الحجمان لا محالة فيكون نسبة الحجم الى الحجم لكونهما متشاركين
نسبة عدد الى عدد ولما كان الحجم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون
نسبة الحجم الى الحجم نسبة عدد الاجزاء الى الاعداد الاجزاء الاخر
فلا يكون من النسب الصم التى توجد بين المقادير
دون الاعداد وهى التى تحقق بين مقدارين لا يكون لهما
قدر مشترك فاذا نقص الاقل من الاكثر مرة او مرات يبقى الاقل
ثم اذا نقص اقل الثانى كذلك من الاقل الاول يبقى الاقل
من الاقل الثانى واذا نقص الاقل الثالث كذلك من الثانى

ازدياده

فيكون
المجسم

غير متناهية

٤٢٨

يبقى اقل من الثالث وهكذا يمكن الى غير النهاية اذ المقدار قابل
للانقسامات الغير المتناهية فتصور فيه ذلك بخلاف العدد
ضرورة انتهائه الى الواحد فيثبت ان هذه النسبة اعني الصمية
انما يوجد في المقادير ان لو كانت متصلة في ذواتها قابلة للقسمة
الى غير النهاية واما اذا كانت غير متصلة في ذواتها بل يكون متالفة
من الوحدات الغير المنقسمة كالجزئين فيما نحن فيه فان كان منهما سابقا
فرضا من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يمكن وجود هذه النسبة فيهما فان
الجزء الذي لا يتجزى فيهما بمنزلة الواحد في الاعداد بل كل خاصية
تثبت المقادير فانما يصح على تقدير اتصال المقادير واما على
تقدير تالفها من الاجزاء فلا فرق بينهما وبين الاعداد وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها فدون هذه المقدمة ليست
مسلمة عند القائلين بالجزء ولو سلموها لما ذهبوا الى تركيب الاجسا
منه وفيه ان كونها مسلمة غير لازم لجد كونها مبرهنة وقد اثبتها
بانها لو لم يكن كذلك لم يتصور حصول الجسم بانضمام بعضها الى
بعض بالبديهة ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال
قول النظام الاولى ان يعلل قول المص ويلزم عدم لحوق السريع
البطئ بان المسافة التي بين البطئ والسريع قطعها في زمان متنا
تعيينا فلا يلحق البطئ ابدا ويجعل قوله وان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه تعيينا في الدليل على سبيل الترقي

اى

اى بل وان لا يقطع مسافة متناهية في زمان متناه مطلقا
سواء كانت بين السريع والبطئ اولا وح يكون كلاهما مختصا
بابطال مذهب النظام واما التوجيه الذي اختاره الشارح من جعل
الوجهين وجها واحدا فلا يساعده نظم الكلام اذ الواجب ح
ان يؤخر قوله عدم لحوق السريع البطئ عن قوله ان لا يقطع المسا
المتناهية في زمان متناه كما نبه عليه الشارح في تقريره وقد يقال
يمكن ان يورد مثل هذين الوجهين على مذهب الحكماء بناء على
ما تقرر عندهم من ان للمتحرك في كل مقولة يجب ان يتصف في آن
يفرض في زمان الحركة بفرد من تلك المقولة لا يكون قبل ذلك
الآن ولا بعده متصفا به بان يقال السريع كلما اتصف بفرد من
مقولة الاين فان لم يتصف البطئ بجزء منهما يلزم السكون وان اتصف
يمتنع اللحوق والمقطوعة والجواب ان هذا الحكم عندنا انما هو باعتبار
الآنات الفرضية وهي متناهية اي لا تنقطع الفرض هنا والوجه
باعتبار عدم التناهي وان تجري مطلقا في قول الآنات الفرضية
لا يمكن ان يكون متجاوزة عندهم بل يجب ان يكون بين كل
آنين وان قل وكذا بين كل حدين متجاوزين من المسافة وح
فالازمنة المتساوية الواقعة بين الآنات المفروضة في زمان الحركة
يجب ان يكون متساوية والمسافات الواقعة بين الحدود المفروضة
في مسافة الحركة غير متناهية بل يجب ان المسافات التي قطعها

كل

بالبطؤ اقل من المسافات التي يقطعها السريع لوجوب وقوع
التفاوت بين السريع والبطيء عند اتحاد الزمان في المسافة
فتفطن الجأ الى القول بالطفرة استدل النظام على الطفرة
بانا اذا اثبتنا وتدا في وسط البئر وشددنا بحبلا مشدود
طرفه الآخر بدلو والقينا الدلو على الماء ثم نجعل كلابا في الحبل
من عند الوتد ونجذبه فالدلو والكلاب يصلان معا الى رأس
البئر مع ان مسافة الدلو ضعف مسافة الكلاب على ما فرضنا هذا
وانت خبير بانه انما يلزم الطفرة من ذلك لو كانت الحركتان متساويتين
في السرعة والبطؤ كما انهما متساويتان في الابتداء والانتهاء
ليس كذلك فان حركة الدلو ضعف حركة الكلاب فان الكلاب انما
تحرك بجذبنا فقط والدلو تحرك بجذبنا وبجذب الوتد
معا فتدبر ولا حاجة الى هذه المكابرة الخ انت خبير
بان مثل هذا الالتزام يرد عليه في الزمان ايضا فان الزمان
ان كان مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل يلزم ان لا
يمكن الانتقال من متى الى متى آخر اصلا اذ ذلك يتوقف
على انقضاء الزمان الذي بينهما وهو غير ممكن لاشتماله على
اجزاء غير متناهية بالفعل ووجوب الموافاة مع كل جزء
منها وقياس ذلك على مذهب الحكماء اشتباه بين القوة
والفعل لا يخفى نعم يمكن له التفصي عن اكثر الالزامات المرتبة

بالطفرة م

كما

على القول

على القول بفعلية الانقسامات الغير المتناهية بان يقول انا لا نسلم
هذه لو لزم من اشتمال الجسم ذي المقدار على اجزاء غير متناهية
بالفعل كونه غير متناهي المقدار وذلك انما يلزم لو لم يكن
الاجزاء متناقصة متداخلة بل كانت متزايدة او متساوية
لزم من اشتمال الجسم المقدار على اجزاء غير متناهية بالفعل
كونه غير متناهي المقدار وذلك انما يلزم لو لم يكن الاجزاء
متناقصة متداخلة بل كانت متزايدة او متساوية والمراد
بالتداخل كون الاجزاء على طريق النصف ونصف النصف ونصف
نصف النصف وهكذا وقد مر بيان ذلك فانه يجوز
ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية الخ قد يقال لو كان
كذلك لكان عدد الامتدادات الصحيحة بالفرض فيه متناهية
والا لامكن فيه فرض امتداد غير متناهية الاجزاء بان يكون
كل جزء منه واقعا في امتداد من تلك الامتدادات الغير المتناهية
وقد فرض ان كل امتداد يفرض فيه متناهي الاجزاء وان كان
عدد الامتدادات والاجزاء الواقعة في كل منها متناهيين
وكانت الاجزاء الواقعة في الجسم متناهية هف وفيه انه انما
يلزم امكان فرض امتداد غير متناهي الاجزاء لو امكن مرور
امتداد واحد على جميع تلك الامتدادات الغير المتناهية
الممكن الافتراض في الجسم ليكون كل جزء منه واقعا في

فى واحد منها وذلك ليس بيّن بل ايضا خلاف ما ذا من جملة
تلك الامتدادات انما هو على موازات ذلك الامتداد مثلا
بان القرقرة تقتضى بطلانه لو اريد من التداخل ما ذكرنا
من كون الاجزاء متداخلة اى متناقصة لم يمكن ابطاله بانه
لانها لو خرجت الى الفعل الى غير متناهى المقدار
قد عرفت بما ذكرنا سابقا انه لا يلزم ذلك فان قلت لما وجب
ان يكون بكل جزء من تلك الاجزاء مقدار فى نفسه ضرورة امتناع
الجزء فبانضمام بعضها الى بعض مرات غير متناهية
يلزم عدم تناهى مقدار المجموع بالضرورة قلت نعم لكل جزء
مقدار فى نفسه لكن مقدار كل جزء جزء من مقدار المقسوم
فلو كان مقدار المقسوم فى نفسه غير متناهية يكون بعد
انضمام الاجزاء ايضا كذلك والا فلا والحاصل انه لا يلزم
زيادة مقدار المجموع الحاصل بعد الانضمام على مقدار المجموع
الذى كان قبل التقسيم اذ التقسيم انما وقع على نفس المقدار
الذى كان قبل وكل واحد من الاقسام انما هو جزء من ذلك
المقدار فان مجموع المقادير المتكثرة الحاصلة بسبب القسمة
كانت موجودة قبل القسمة بوجود اتصال واحد وما
حدث ههنا سوى القسمة وهى لا تزيد فى المقدار بل
هى تفصيل المقدار فقط من اين يلزم زيادة المقدار البعد

على المقدار القبل وح فمقدار المقسوم ان كان غير متناه
قبل الانقسام فبعد الانقسام وانضمام الانقسام يجب
ان يكون غير متناه ايضا وان كان قبل الانقسام متناهيا
فرض تحليله وتجزيته على سبيل التناقص لا الى نهاية وفرض
خروج جميع الغير المتناهية الى الفعل ثم فرض انضمام بعضها
الى البعض جميعا لا يلزم ان يكون مقداره زايدا على ما كان
اولا فضلا عن ان يكون غير متناه لكن ذلك المفروض
اعنى تجزية المقدار المتناهى لا الى نهاية وخروج الاقسام
الغير المتناهية منه الى الفعل مح اذ ليس فى وسع المتناهى
وقوته قبول التجزية لا الى نهاية بالفعل فان التجزية والتقسيم
على سبيل التناقص ينتهى لا محالة الى حد يعجز الوهم عن ان يميز
فيه جزء عن جزء فلا يمكن فيه القسمة الوهمية فضلا عن الخارجية
بل يبقى مجرد حكم العقل حكما كليا بان فيه جزء غير جزء والمخلص
بالحكم بامتناع فعليته لا الى نهاية انما هو القسمة الخارجية
والوهمية فانهما على سبيل التفصيل والجزئية بخلاف القسمة
العقلية فانها ليست الا على سبيل الكلية والاجمال فظهر ان
المقدار المتناهى ليس فى وسعه قوة القبول لا الى نهاية
بالفعل وظهر ايضا ان حكمهم بامتناع قبول الجسم للانقسامات
الغير المتناهية بالفعل ينبغى ان يكون لاجل ذلك لا لانه

لو امكن ذالك لزم ان يصير مقدار الاجزاء بعد الانضمام
غير متناه فانه لا يلزم ذالك كما بينا هذا ثم انه قد يورد
ههنا اشكال وهو ان الاقسام التي يمكن ان يوجد لا يخلو
من ان يكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول يلزم و
قوف القسمة عند الانتهاء على الجزء الاخير وعلى الثاني يلزم
كون المقدار الجسم غير متناه لما ذكرتم والجواب ان تلك
الاقسام ليست متناهية ولا غير متناهية بالتناهي العددي
ما لم يصير معروضة للعدد ولم يكن معروضة للعدد ما لم يعرض
عروض القسمة لها والاقسام التي يعرض لها القسمة بالفعل
اما في الخارج او في الذهن متناهية ولا يلزم وقوف القسمة
مطلقا اذ الجزء الاخير وان لم يكن منقسما بالفعل لكن يمكن
اعتبار القسمة فيه والحاصل ان كلما اعتبر عروض القسمة لها
فهي متناهية فلا يلزم وقوف القسمة ما لم يعتبر عروض القسمة
لها لا متصف بالنهاية ولا نهاية والكسر يحتاج اليها
فالكسر في الاصطلاح قسمة انفكاكية لا يحتاج الى نفوذ
الة في المقسوم سواء اطلق عليها الكسر في اللغة او العرف
او لا كما ان القطع قسمة انفكاكية يحتاج اليه فلا يرد ان
القسمة الانفكاكية لا ينحصر في هذين القسمين اذ الخرق
من القسمة الانفكاكية وليس قطعا لعدم نفوذ الة فيه

ولا كسر لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل
البياض في الخارج اقول فيه ان المغايرة في الخارج لا يستلزم
الانفكاك والظاهر ان هذا التوهم انما نشأ من كلام الشيخ والمص
اما الشيخ فحيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال
بالفعل وايضا حيث ذكره في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية
كما في الاشارات واما المص فانه قال في شرح الاشارات
الانفصال اما ان يكون موديا الى الافتراق او لا يكون
والثاني يكون اما في الخارج او الوهم مثال الاول و مثا
بالفك والقطع ومثال الثاني اما باختلاف عرضين
قارين والثالث اما بالوهم وانت خبير بان شيئا مما قلنا
لا يدل على كونه قسمة انفكاكية بل يدل على كونه قسمة خارجية
وهي اعم من الانفكاك كما صرح به المص والحق انها
لا يوجب انفصالا في الخارج اقول قد يورد عليه انه
يلزم ح في صورة البلقة مثلا اجتماع الضدين في محل
واحد في نفس الامر ويمكن ان يجاب عنه بان عدم المغايرة
في الخارج لا يستلزم عدم المغايرة في نفس الامر اذ المغايرة
الوهمية والفرضية اذا كان لها مصحح ومنشاء انتزاع مغايرة
في نفس الامر سيما في صورة حلول عرضين متماثل و قد
يجاب ايضا بانه كما ان الاشياء الكثيرة باعتبار اشتراكها

في صفة واحدة يتصف بالوحدة كالشيء الواحد بالذات
قد يتصف باعتبار تعلق صفات المتكثرة به بالكثرة فوحدة
محل البلقه مثلا بالذات لا ينافي كثرتها من حيث انها
محل البلقه باعتبار تعلق الالوان المتعدد به فانا نعلم
بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن
الاخر اقول ان اراد بالانفصال الانفكاك فهو كذلك وان
اراد ما هو اعم فدعوى الضرورة في بطلانه غير مسموعة
كيف وقد عرفت ما يدل عليه من كلام الشيخ والمص لكانت
المسافة تصير بها اقساما غير متناهية اقول يمكن ان يقال لولا
المحذور وهو صيرورتها اقساما غير متناهية في الخارج
فذلك غير لازم اذ المحذور في المسافة انما يتحقق بالاعتبار
والفرض وينقطع بانقطاع الاعتبار وايضا لا دخل لذكر
عودها متصلا في ذلك وان كان هو صيرورتها منفصلة
ومتصلة فقط فهو ليس غير ما ذكر قبله وايضا يكون ذكر
عدم المتناهية لغوا محضا فيجوز على المتصلين اقول
هنا شبهة قوية وهي ان عروض الكثرة للطبيعة متصور
على وجهين احدهما ان يكون في ابتداء الخلقة كثيرا
والثاني ان يكون في ابتداء الخلقه واحدا ثم يعرض لها
الكثرة بواسطة الانفكاك فعروض الكثرة اعم بحسب

الوجود

الوجود من عروض الانفكاك فلا يلزم من جواز عروض
الكثرة للطبيعة جواز عروض الانفكاك لها والجواب ان
القسمة المقدارية مطلقا هو تحويل وجود واحد الى وجودين
اذ الوحدة الاتصالية مساوية للوحدة الشخصية فكما ان
الطبيعة الشيء الواحد يابى في القطعة الثانية عن ان يتوارد
عليه الوحدة والتعدد والمقدارين مع بقاء وجود الشخص بحاله
بالبديهة فكذلك يابى في القطعة الاولى عن ان يتردد
بين ان يقبل الوجود الواحد والوجود المتعدد والحاصل
ان البديهة لا يفرق في استحالة توارد الوجودين على الشيء
الواحد بين تبدل الابتدائي والطاري فكما لا يجوز
هذا لا يجوز ذاك هذا خلاصة ما افاده بعض الاعاظم
رضوان الله عليه شبهة اخرى كون قبول القسمة الوهمية
ملزوما لقبول القسمة الانفكاكية منقوض بالزمان فانه
عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمي دون الخارجي
والجواب ان الزمان من حيث طبيعة المقدارية لا تابى عن
قبول القسمة الانفكاكية بل اباؤه منها انما هو من جهة
خصوصية ذاته ومن جهة امتناع طريان العدم عليه
على ما زعموا وايضا من جهة وجوب اتصال الحركة التي
هي محله على الدوام والاستمرار فان قلت هم صرحوا بان جواز

اتصال الحركة انما هو لكونها محلا للزمان وحافظا لنكيف
بجعل وجوب اتصال الزمان لاجل وجوب اتصال الحركة بسبب
العلم لاعلة له في نفس الامر كيف ووجوب اتصال الحركة لكونها
موضوعا للزمان يجب ان يكون متقدما على وجوب اتصال
الزمان بالطبع فلا يمكن ان يكون معلولا له ومتاخرا عنه
بل وجوب اتصال الحركة انما هو من قبل النفس التي يتعلق
تبدبير جرم حاصل لها فتامل   قيل هذا الدليل مبنى على
توافق تلك الاجسام الخ اقول يمكن ان يقال لا خفاء في ان
تلك الاجسام متحدة في الجسمية وطبيعة الجسمية عندهم ماهية
نوعية قد اثبتوا نوعيتها كما بين في مكانه فيكون تلك الاجسام
متفقة في المهية بهذا المعنى ثابتا لا يقبل المنع واحتمال كونها
مختلفة الامر حيث طبيعة الجسمية كسائر الاجسام عندهم
لا يقدح بعد ثبوت نوعية الجسمية واتفاقها فيها   اقول انما
ليس الخ اقول هذا لا يدفع الاعتراض اذ من يمنع اتفاق الكل
في المهية يمنع اتفاق اثنين منها في المهية ايضا قوله ولجيب
بما مر من ان المانع لا يكون لازما الخ لا يقال ان المانع ههنا
وان لم يكن لازما للمهية لكنه لازم للتشخص فعند زواله لا يبقى
التشخص موجودا   حال في جواهر اخرى يسمى بالهيولى اقول
قال بعضهم لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق

[illegible]

انواعا

عليه مفهوم الهيولوية ومسماها اى امر يقبل الانفصال والاتصال اللذين يطرآن في الحس على الجسم ويقبل الهيات الحاصلة
في مثل النطفة والحيوان وغير ذلك ووجود الهيولى على حسب هذا
المفهوم مسلم عند الكل فانه اذا قيل يكون الحيوان من الطين او
خلق الانسان من نطفة ابيه فلا يخ اما ان يكون الطين باقيا
طينا وهو حيوان والنطفة باقية وحصل انسان واما ان يكون
قد بطلت النطفة بكليتها حتى لم يبق منها شئ اصلا وكذا الطين
ثم حصل انسان او حيوان مع طارت النطفة انسانا وما
خلق الحيوان من طين بل ذلك الشئ بطل بكليته وهذا شئ
اخر حصل ابتدا واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة
النطفية والطينية بطل عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة
انسان او حيوان والاولان باطلان بالاتفاق لان كل من
زرع بذرا او سقى منه شيئا او يتزوج فيكون له ولد يحكم على
الذرع بانه من بذره ويفرق ويغرز بانه من مائه وان عانده
معاند لا يلتفت اليه اصلا والثالث هو معتقد الكل فيه
فظهر ان الهيولى بحسب المفهوم المذكور مما وقع في ثبوتها
انواع انما النزاع في ان ذلك الامر هل هو اجزاء لا يتجزى
كما هو مذهب المتكلمين او اجسام صغار صلبة منقسمة
في الوهم غير منقسمة في الخارج كما ذهب اليه ذى مقراطيس

[illegible]

[illegible]

باين ولده

او نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي افلاطون او جزء الجسم
كما هو مذهب ارسطو فهي على الاولين واحدة بالتشخص كثيرة با
لانفصال وعلى الاخرين شيء واحد بالتشخص لا كثرة فيه اصلا
محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال   ولا امكان
تفريق الجسم الى القسمين اعداما اقول وادعوا بداهة استحالته
وربما استدل عليه بانه لو كان التفريق اعداما لكان نسبة
المياه التي تدحرجت من الجرة في الكيزان الى الماء الذي كان
في الجرة نسبتها الى ماء البحر مثلا والتالي باطل وكذا المقدم
واورد عليه انه على تقدير بقاء الجزء المسمى بالهيولى ايضا يلزم
ذلك لكون الهيولى العناصر واحدة بالتشخص عندهم وايضا
كون الحادثين جزئين وهميين للماء الذي كان في الجرة دون
ساير المياه هو الفارق واجيب عن الاول بان الدعوى ليست
الى اجزاء من ماء الجرة في الكيزان ليرد ان هذا الجزء حاصل
في جميع افراد المياه بل الدعوى ان ذلك الماء الذي كان
قبل التفريق في الجرة يصدق انه في الكيزان ولا يصدق
انه ماء اخر كذلك اذ لم يكن ماء الجرة ماخوذا منه وفيه
ان منشا ذلك الصدق لما كان على زعمكم هو بقاء جزء
من ماء الجرة في الكيزان وهو حاصل بالنسبة الى ساير
المياه ايضا يلزم عدم الفرق في الصدق وعدمه وعن الثاني

بان كون

بان كون الحادث قبل حدوثه جزءا مفروضا من موجود بعينه
منه غير معقول فتامل ويمكن ان يوجه كون المادة لاجل الصورة
التي كانت مقترنة بها حال كونها في الجرة مستعدة لقبول الصورة
المتكثرة التي اقترنت بها في الكيزان هو الذي يوجب الحكم
بكون مياه الكيزان من ماء الجرة دون ساير المياه فتدبر
واجيب بان المادة تشخصها هو عند الاتصال اه اقول قال
المصنف في شرح الاشارات ينبغي ان تعلم ان الوحدة التشخصية
والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد
تشخصها المستفاد من الصورة لتوقفه على احوال الشبه
المشبه على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد كقولهم لو
كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
ومحوجا الى مادة يوجد في الحالين لكان تعددها
بسبب الانفصال بعد وحدتها ايضا مقتضيا لانعدام
المادة الاولى ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى
غير ذلك من الشبه   فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه اه اقول اعلم ان لفظ الاتصال يطلق بالاشتراك
على معان بعضها حقيقي وبعضها اضافي فالحقيقي اثنان
احدهما كون الشيء في حد ذاته ممتدا في الجهات ومنشا
لانتزاع الامتدادات وهذا المعنى فصل للجوهر ومقوم

مقترنة

للجسم وبهذا المعنى يطلق اسم المتصل على الصورة الجوهرية قال
الشيخ في الهيات الشفا واما الكميات المتصلة فهي مقادير
المتصلات واما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل
الذي هو الجسم بمعنى الصورة فاتصال الصورة نفس ممتديتها
في الجهات لا امر اخر يقوم بها وثانيهما كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فيها اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم وهو مرتبة بعين المتصل بالمعنى
الاول قالوا ليس في الجسم امتدادات احدهما الصورة
والاخر المقدار بل الجوهر الممتد بنفس الذات له بحسب جوهر
ذاته ان يمتد ابعاده في الجهات وليس يلزمه من حيث نفس
مهيته ان يتعين امتداداته بالتناهي او باللاتناهي و
كذا الشيء من خصوصيات الاقدار المساحية المعينة في التناهي
اما وجوب التناهي ابعاده فيلزمه في الوجود بالبرهان
واما خصوصيات اقدار المساحية فبحسب خصوصيات استعدادات
المادة فطبيعة مطلق الامتداد مرتبة ذات الجسمية
الطبيعية وتعين خصوصية الاقدار المساحية مرتبة
الجسمية التعليمية ونسبة الجسم التعليمي الى الجسم الطبيعي
كنسبة التشخص الى المهية المتشخصة فان التشخص عرض والتشخص
فالفرق بين الطبيعي والتعليمي ليس بالابهام والتعيين

والصورة

والصورة الطبيعية امتداد وممتد بنفس ذاتها والجسمية التعليمية
ليس بالابهام والتعيين امتداد وليس ممتدا اصلا لعدم
قيامها بذاتها هذا واما المعنى الاضافي للفظ المتصل فهو
ايضا اثنان احدهما كون المقدار متحد النهاية لمقدار اخر
وثانيهما كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر قال العلامة
في شرح الاشارات والاسم كان بحسب اللغة للذي
بالقياس الى الغير فيشارك بحسب الاصطلاح الى الاول اذا
اعرفت هذا فاعلم ان الكلام ليس ههنا في المعنيين الا
ضافيين ولا فيهما في معنى الحقيقي بل الامر الهيولي يدور
اثباتا ونفيا على ثبوت المتصل الجوهري وعدمه
فالمثبتون يدعون ثبوته وان الانفصال يعدمه والنافون
يمنعون تارة ثبوته ويقولون ان لا دلالة للدلالة على اتصال
الجسم لا يدل الا على المعنى العرضي واخرى انعدامه بالا
نفصال ويقولون ان الانفصال لا ينافي بل الا الاتصال
العرضي فلا يعدم الا اياه وانت خبير بانه اذا بطل الجزء و
ما في حكمه يجب ان يكون الصورة الجوهرية امتدادا قائما
بذاته وممتدة بنفس ذاتها لا بمجرد امتداد واتصال عرضي
اذ لو كان متصليتها باتصال عرض قائم بذاتها ولا شك
ح انه يجب كونها في ذاتها مستقلة على ذلك الاتصال

القائم بها تقدم الموضوع على العرض فهي في مرتبة نفس
ذاتها اما ان يكون منفصلة الذات وهو بط لبطلان
الجزء وما في حكمه واما ان يكون متصلة بذاتها لا اتصال
المتاخر وهو ظ البطلان او باتصال اخر وننقل الكلام اليه
والى تقدمها عليه فظ بطلانه ايضا واما ان يكون لا
منفصلة ولا متصلة في تلك المرتبة المتقدمة مع كونها
موجودة فيلزم كونها مجردة اولا ثم صيرورتها معروضة
للاتصال فبطلانه غير خفي ايضا ولا يرد مثل هذا على الهيولى
مع كونها في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة لكونها
مسبوقة الوجود بالصورة في نفس الامر فلا يلزم تجردها
في الذهن فتامل ثبت ان الجوهر هو الاتصالي يجب ان يكون
متصلا في حد ذاته بنفس ذاته لا باتصال زايد على ذاته
واذا ثبت كونه متصلا بنفس ذاته يجب انعدامه لا محة طريان
الانفصال لضرورة كون الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة
الشخصية وكون الانفصال تحول وجود واحد الى وجودين فلا
يمكن كون الشيء الواحد متصلا ومنفصلا معا اعني كونه
موجودا واحدا موجودا متعددا هذا اما عندي مما
يناسب هذه السباقه وان اريد الاتصال بمعنى اخر فلا نم
او اقول ندعي انه ثابت بالبرهان الذي سبقناه لك

لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثه اقول يمكن بيانه بانه
قد ثبت بالادلة المذكورة انه ليس بمنفصل في حد ذاته فاذا
لم يكن متصلا في حد ذاته يلزم كونه مجردا فيمتنع فرض الا
بعاد فيه مط واما ما افاده الشيخ الرئيس في الحكمة العلائية
من قوله بالفارسية جسم در حد ذات پيوسته است که
اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبودی فليس بتام اذ لا يلزم
من كون الجسم منفصل الذات بان يكون مركبا من الاجزاء
لا تتجزى مثلا ان لا يكون قابلا للابعاد ونه اللفظ فلو قال
بدل قوله كه اگر گسسته بودی كه اگر پيوسته نبودی لامكن
توجيهه الى ما ذكرنا فتدبر اقول للقايل ان يقول القابل
الابعاد الثلثة اه يمكن ان يقال لا طائل تحت هذا اذ الجسم
اذا لم يكن متصلا في حد ذاته وثبت انه ليس ايضا منفصلا
في حد ذاته كان مجردا بذاته فيمتنع كونه معروضا للجسم التعليمي
وقابلا له فظ انه لا يمكن منع كون الجسم قابلا للجسم التعليمي
ومعروضا له ولا منع كون المجرد غير قابل له فهو مع الجسم
التعليمي الواحد اه اقول يمكن ان يقال ما كان اتصاله وانفصاله
بالغير لا يمكن ان يكون متقدما بالوجود على ما به اتصاله وانفصاله
والا لم يكن كونه متصفا به بالاتصال والانفصال فلا يكون
متصلا ومنفصلا بل يجب ان يكون ما به الاتصال والانفصال

متقدما عليه بالوجود كالهيولى بالنسبة الى الصورة فلعدم
التفطن لذلك اثبتوا جميع لوازم الهيولى للجسم وجميع لوازم
الصورة للجسم التعليمي فنفوا لفظ الهيولى وقالوا معناه اذ
ليس المراد بالهيولى الا جوهر اذ وضع لا يكون في ذاته متصلا
ومنفصلا ويكون في ذلك تابعا المتصل بالذات والمراد
بالصورة هو هذا المتصل بالذات الا انه كل ما شانه هذا
اعني ما يكون اتصاله بالذات يجب ان يكون متقدما
على ما هو متصل به اعني الجسم الطبيعي فيكون هذا صورة و
ذلك هيولى فيرتفع النزاع بحسب المعنى بل نقول
لانه لا يخفى ان هذا الكلام ينبغي ان يكون بعد تسليم كون
القابل بالذات للابعاد الثلاثة هو الصورة وقد عرفت ان على
هذا التقدير يجب ان يكون الصورة متصلا في حد ذاتها و
قد عرفت ايضا ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة
الشخصية فاذا طرء عليها الانفصال يجب ان يعدم ذاتها
الشخصية ويوجد ذاتان اخريان فلم يكن ذات القابل
للابعاد باقية بل الباقي انما هو مفهوم الصادق على الذات
التي بطلت وعلى اللتين حدثتا بعد بطلانها وبقاء
المفهوم ليس بجد ههنا كما لا يخفى فبالحقيقة انعدم
من الجسم وحدثنا اقول يمكن ان يمنع لكن وحدتها الاتصالية

وذلك لان البرهان القائم على ذلك ما مرّ يوجب ان يكون الجسم التعليمي متصلا بالذات ومتقدما على ما هو متصل به

الذاتية المساوقة للوحدة الشخصية كما عرفت فاذا جعلناها
في كونه يرتفع الخ اقول قد يمنع ارتفاع الامتياز وزوال التشخص بحسب
الواقع بل انما هو عندنا فقط وايضا هذا البيان بعينه جار في
الهيولى فان لكل من هيولى ما في الصيغتين تشخصا ممتازا عن الاخرى
فاذا جعلناها في كوز يزول ذلك فلا يصح قولكم الهيولى عند
الكثرة بعينها عند الوحدة وفيه ان بناء الكلام انما هو على اصل
الاتصال وان الجسم متصل في نفسه فانه كما هو عند الحس كما انه منفصل
كذلك وكون كل من الهيولى لها تشخص مع قطع النظر عن الصورة
ممنوع فانها في ذاتها امر مبهم لا تعين لها الا من قبل الصورة و
باعتبار الصورة مسلم وزواله بزوال الصورة لا يستلزم الهيولى
في ذاتها فتامل قلنا المجموع في تلك المائين تشخص اه قول يمكن
ان يقال كون تشخص واحد قائما بتشخصين منفصلين و
لكونهما منفصلين باطل لما عرفت من ان الوحدة الاتصالية مساوقة
للوحدة الشخصية وزوالها يستلزم زوالها لانعدامها
قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصهما اقول قد
يمنع ذات كل من المائين بدون تشخصهما انما هي نفس ماهية الماء
وهي موجودة في ساير المياه ايضا فليس نسبة هذا الماء
الواحد الى المائين اولى من نسبته الى المياه الاخر مع انهم يدعون
البداهة في اشتراك هذا الماء والمائين في امر واحد مشترك بينهما

دون ساير المياه فتأمل يقتضي طبيعة حصوله فيه ولو عن
تاضا اقول لهذا تفسير للفظ الطبيعي ولا حاجة اليه اذ قول المص لطلبه
عند الخروج تفصيل على سبيل الوصف فكان ينبغي للش ان شرح تقرير
المص بما جعله تفصيلا فتدبر وقول المص على اقرب الطرق لا دخل له
في التفسير بل هو بيان للواقع اذ طلب المكان الطبيعي لا يكون الا
كذلك ولا الى الجسمية اقول لم يتعرض للهيولى فلا اقتضا لها
لذلك لانها تابعة للصورة في ذلك واجيب بان تخلية الجسم
اه اقول حاصل الجواب ان تاثير الفاعل وجود الجسم غير تاثيره
في حصوله في مكان له بالذات لا بمجرد الحيثية على ما قيل فان
مغايرة التاثيرين كذلك والمقطوع عنه النظر انما هو التاثير
الثاني دون التاثير الاول ولا يمكن تحقق التاثير في وجود
شيء بدون التاثير فيما هو لازم لوجوده اقول هذا حق لكن التاثير
في اللازم لا يجب ان يكون من المؤثر في الوجود اعني من الفاعل
بل اذا تحقق التاثير في الوجود يجب ان يكون هناك تاثير متحقق
في اللازم سواء كان من الفاعل او من غيره فيصح قطع النظر عن
التاثير الثاني بعد فرض كونه موجودا هذا حاصل ما قاله
جماعة من الناظرين في هذا الكتاب وعندي ان هذا لا
يدفع المنع اذ التاثير الثاني لما جاز ان يكون من الفاعل
فللمانع ان يقول لعله من الفاعل ايض فاذا كان من تتمة فرض

التاثير الاول فلا يمكن قطع النظر عنه فتامل بل الحق في الجواب ان
يق لما كان نسبة الفاعل لكونه مجردا عن الامكنة والاحياز الى جميع
الامكنة على السواء فلا يمكن ان يخصص للجسم مكانا معينا الا بمرجح فاذا
قطع النظر عن جميع المرجحات الخارجة عن ذات الجسم ومع ذلك
يجزم بكونه في مكان معين فلا بد من كون المرجح داخلا فيه مختصا
به وهو الطبيعة ولا ينافي ما ذكرنا كون الفاعل مختارا اذ اختيار
الفاعل ليس اختيارا جزافيا فيصح معه الترجيح بلا مرجح كما توهم
جماعة فان ذلك بط عند المحققين لكنها جاز ان يكون
مستحيلة بحسب نفس الامر اقول قد يدفع دعوى القوم كما فهم من
الشفا ان الحيز الطبيعي اعم مما يقتضيه الجسم نفسه او بعض لوازمه
او هما معا والدليل المذكور مخصوص بنفي العوارض ولا شك ان
تخلية الجسم من العوارض ممكنة بحسب نفس الامر قال الشيخ في
طبيعيات الشفا حاصله ان الدليل والشكل وما يجري مجراهما لا بد
ان يكون للجسم فيهما شيء طبيعي ضروري وذلك لان الواقع بالقهر القسر
عارض بسبب يعرض من خارج وجوهر الشيء يمكن ان يعقل ولا يعرض
له سبب من خارج فاذا كان كذلك فطبيعة الجسم قد يمكن ان
يفرض وهو على ما هو عليه في نفسه وليس يمسه قاسر واذا فرض
بقي وطباعه واذا بقي كذلك لم يكن له لا بد من ان يكون له اين
وشكل وكل من ذلك لا يخلو من طباعه او من سبب من خارج

لكن قد فرضنا انه لا سبب من خارج فبقى ان يكون لمس طباعه
بل يقع في امكنتها حيث اتفقت قولد ان يق لجزاء العناصر
لكونها متفقة معها في الطبيعة لا يقتضي الا مواضعها الطبيعية
لكن على قرب الطرف فوقوعها فوقوعها تارة ههنا من تلك المواضع
وتارة هناك منها ليس الا بسبب اختلاف قرب المواضع بالنسبة
اليها حسب وقوعها في امكنة مختلفة قسرتها بسبب اختلاف
القواسر فتدبر وقد يندفع هذا النقض بلحاصل ان المكان الطبيعي
ليس ما يقتضيه الجسم عند خروجه عنه مطلقا بل اذا كان مع وضع مخصوص
له مع تحدد الجهات فللجسم مع كل وضع له مع تحدد الجهات مكان طبيعي
اخر ولا يلزم تعدد المكان الطبيعي وانما يلزم لو كان بالنسبة الى
وضع واحد مكانان وفيما ان المكان الطبيعي للجسم ما اذا خلي
وطبعه كان طالبا له ولا شك ان خصوصيات الاوضاع من
العوارض التي يمكن فرض تخلية الجسم عنها وليست من اللوازم الممتنعة
الانفكاك في الواقع وانما اللازم هو مطلق الوضع لا الوضع المخصوص
وذلك في غاية الظهور   ودفع عن الاجزاء البسيطة او الخ
قد يقال هذا لا يتم في الارض فان يبوستها مانعة عن الاتصال و
يمكن دفعه بان جزء الارض اذا انفصل بسبب القاسر فهو
يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل ليس طبيعيا له لا محالة
فهو ما دام باقيا على ذلك التشخص لم يخل وطبعه ففرض تخليته

انما يتم به بزوال ذلك الشكل ضرورة فيتصل بالكل فتامل وقد
يتوهم عدم تمامه في شيء من البسائط على رأي المتكلمين والاشراقيين
اذ عندهم اذا اتصل الاجزاء انما يرتفع كثرتها لا وجودها فتبقى
موجودة وليس كذلك لان الاجزاء عندهم وان تبقى موجودة لكن
بوجود الكل واحد بوحدته لا تقتضي سوى مكان الكل فتدبر
لكن النقض بالمركبات يمكن دفعه بان المركبات بحسب صورها
النوعية التركيبية لا تقتضي امكنة زائدة على امكنة بسائطها
اذ الصورة النوعية لا تزيد في الجسمية وبحسب الصورة التي لاجزائها
وان اقتضت امكنة لكنها لم يخل وطبائعها ضرورة ان الجابر
على الاجتماع هو القاسر فلو فرض خلوها عنه اتصلت بالكل فتدبر
وبما دفعنا به عن اجزاء العناصر فان المركب لا يطالب الا مكان
العنصر الغالب لكن على قرب الطرف فالاختلاف في الوقوع في الامكنة
ليس لاختلاف الاقتضاء بل لاختلاف قرب المواضع بالنسبة
الى اسباب خارجة وقد يدفع النقض بالمركبات ان كان على المذهب
فيمكن دفعه بان مكانه الطبيعي احد اجزاء مكان العنصر الغالب
والتخصيص ليس من الطبيعة بل من الامور الخارجة وان اورد على
الدليل بانه يلزم حينئذ ان يكون احد من تلك الاجزاء بخصوصه
مكانه الطبيعي فيقوى هذا وجه الدفع عن الدليل وهو ما
ذكرنا اولا من الوجهين فان المركب من حيث جزئه الصوري الخ

يقتضي مكانا ومن حيث جزئه المادي لم يخل وطبعه فان قلت المركب
من حيث جزئه الصوري جسم وكل جسم فله مكان طبيعي قلت
الصغرى مم فان المركب جسم الحالي المركب من حيث جزئه الصوري
ولو سلم فلا نم انه جسم على حدة وراكونه جسما من جهة جزئه المادي
بل هو جسم واحد بالذات متعدد بالحيثية والدليل لم يدل
على ان لكل جسم لكل حيثية له مكان طبيعي هذا الدليل لا
يفيد دعوى الكلية اقول فانه لا يجري في العنصريات ولا يدل
على تخصيص كل من كل من الثقيلين وكل من الخفيفين لمكان
قال ثابت بن قرة اقول ننقل كلامه يتضمن المنع على الدليل المذكور انفا
لان الجزء يميل الى كليا اقول قال الشيخ لو كان يطلب الكلية لكان
حجر المرسل من راس البئر يلتصق بشفرها فان الاتصال بالكل
هناك اقرب مسافة ولكان الحجر يصعد لو تو هنا ان كلية زالت
عن موضعها فكانت الاخر اما ان يكون بالطبع تميز كذا ون جهة
وهذا مح او يكون قد انفعل عن الكلية انفعالا الى اخر من جهة اخرى
فيكون حركته الى الكلية ليس عن طباعه ولكن بحيث الكلية اياه
وقد فرضنا حركته طبيعية على انه يستحيل ان يفعل الشئ في شبهه الا
بالعرض ولكانت الارض الصغيرة كالمدرة اسرع انجذابا من الكثيرة
انتهى وقوله على انه يستحيل ان يفعل الشئ في شبهه الا بالعرض معناه
ان الشئ من حيث ان له طبيعة مخصوصة يستحيل ان يفعل في

شئ له هذه الطبيعة المخصوصة الى استحالة ما تاثير الشئ في نفسه بل ان فعل
ليس فعلا من حيث ان له هذه الطبيعة بل من حيثية اخرى فيكون
فعله ذلك فعلا بالعرض مثل الماء الحار اذا فعل في الماء البارد فكسر
برودته فليس ذلك لكونه طبيعة مائية بل لكونه ذا حرارة
مستفادة من خارج فالفاعل بالذات ههنا ليس الا كيفية
الحرارة واما نسبة الى الماء فانما بالعرض فتامل لان كل
جزء يطلب جميع الاجزاء اي كل واحد من الاجزاء بدليل قوله
وان ينتفي الجزء الواحد كل جزء الى المجموع من حيث المجموع فانه
لاستحالة في ملاقاة جزء الواحد المجموع من حيث المجموع وح يرد
ان ان هذا مناف لما سبق من ان الجزء يميل الى كله فتامل
لا جرم طلب ان يكون قريبا اه اي كل جزء والحاصل ان كل
جزء لما طلب الملاقاة مع كل جزء وذا لا يمكن فلذلك اقتضى كل
جزء ان يكون في موضع يكون نسبته الى جميع الاجزاء على السواء
وذلك الموضع هو الوسط فكل جزء من الارض طالب للوسط و
ح لا يرد عليه قول الشيخ لكان حجر المرسل من راس البئر يلتصق
بشفرها اه لكن يرد ان ما ذكر انما يدل على طلب كل جزء الوسط
بالنسبة الى كل اجزاء الارض لا بالنسبة الى كل اجسام العالم
والظاهر ان المدعي هو ذا لا ذاك فتامل فلزم من ذلك
اي من كون كل جزء طالبا للوسط يتساوى نسبته الى جميع

الاجزاء استدارة الارض وكرويتها لان الوسط الحقيقي انما يتحقق
في الكرة دون غيرها وان يكون كل جزء منها طالبا للمـ
لو كان المراد مركز العالم فقد عرفت انه لا يلزم مما ذكر ذلك و
ان كان المراد مركز الارض فهو خلاف الظ واعلم ان هذا البيان
المذكور في الارض لو تم كان جاريا في ساير العناصر فيلزم ان
يكون جميعها طالبة للمركز فتامل عدم الطلب بسببا انه ا ه
يمكن ان يق الظ من قول المص بطلبه عند الخروج انه كلما خرج
عنه كان طالبا له والجسم حين كونه في احد المكانين يصدق
عليه انه خارج من المكان الاخر وليس طالبا له وان كان يصدق
عليه انه طالب له في وقت الخروج فلا يصدق الكلية فلا يكون
طبيعيا له هف لا على سمتها يمكن ان يق لا حاجة الى هذه القيد
فان طلب جسم واحد في آن واحد لمكانين من حيث انهما مكانان
بالطبع مح مط سواء كان على سمتها او على سمتها كما يشهد بذلك اولى
تامل كيف وطلب الجسم عين كونه على سمتها لا قرب المكانين يستلزم
ميل الوقوف عنده بالطبع او صل اليه وطلبه لا بعدهما يستلزم
عدم ميل الوقوف في مكان سواه فهذا اللازمان اعني ميل
الوقوف عند اقرب المكانين وميل التي وزعته بالطبع متنا
فيان فلا يمكن اجتماعهما بالظ اللهم الا ان يطلب المكانين
لا من حيثهما مكانان بل القدر المشترك بينهما ح فلا يكون شيء

منها مخصوصه طبيعيا له هف فتقدير الدليل هكذا لو كان لجسم
مكانان طبيعيان فحين الخروج عنهما معا بالتخلية وطبعه اما ان
يطلبهما معا وهو مح او لا يطلب لشيء منهما اصلا فلا يكون شيء منهما
طبيعيا له او يطلب احدهما فقط فلا يكون الاخر طبيعيا له هف
وح لا يرد عليه اعتراض الشارح اذ لا يمكن ان يق خروجه عنهما معا
مط مانع عن التوجه اليهما فان الجسم لا يخ عن احد الامرين اما ان يكون
خارجا عنهما معا او خارجا عن احدهما فقط للاستحالة ان لا
يكون خارجا عن شيء منهما فعلى التقدير الاول لا يطلب شيئا
منهما وعلى التقدير الثاني الى يطلب الاخر مثلا لكن الاخر الى يطلبه
الجسم في شيء من احوال الممكنة لم يطلبه عند كونه مخلى مع طبعه فلم
يكن له طبعا هف وهو الظ فلا يجامعه كونه مخلى بطبعه
قد يق معنى تخلية الجسم ان لا يجلسه قاسر في مكان والجسم الواقع
على سمت المكانين غير محبوس بالقسر في مكان اذ الكلام على تقدير
ان لا يكون قاسر هناك فيه نظر اذ المانع يقول ان الجسم محبوس
بكونه لا على سمت المكانين وقولنا اذ الكلام على تقدير ان لا
يكون هناك قاسر عليك لا لك فانك حين فرضته مع عدم
القاسر فرضته مع القاسر فالحق انما نشا من فرض امرين متنافيين
لان الحركات الطبيعية لستند عند القرب من امكنتها
فان الحجر المرسل من الجو كلما يقرب من الارض يصير حركته اسرع و

وذلك معلوم بالتجربة لكن قد يمنع ان ذلك ليس لان ميله
يصير عند القرب من الارض اكثر مما كان عند البعد عنها حتى يكون
جسم معين كحجر مخصوص في راس الجبل مثلا وفي حضيضه اثقل
فان ذلك مما لا يشتبه اصلا بل لان الحركة الطبيعية كلما امتدت
تصير اسرع ولذلك ليس ان الحجر المعين اذا تحرك في مسافة
معينة قريبة من المركز يكون حركته اسرع مما اذا تحرك
في مثل تلك المسافة في بعد عن المركز بل يكون حركتا هما
متساويتين في السرعة والبطوء في تينك المسافتين نعم اذا تحرك
تارة في مجموع المسافتين القريبة والبعيدة حركة متصلة
واخرى في المسافة القريبة فقط يكون حركة الاولى
الواقعة في مسافة القريبة اسرع من الحركة الثانية الواقعة
فيها فما ذكره اشتباه وقع بين اشتداد الحركة الطبيعية عند
القرب من الحيز الطبيعي وبين ازدياد الميل عنده على انه على ذلك
التقدير ايضا قد اورد عليه انه اذا فرض تساوي الميول في مكان
واقع على فصل المشترك بين الماء والهواء فاذا اخرج عنه المركب
وجعل في مكان من الهواء فبقي هذه الصورة وان اشتد ميل
الجزء الناري الى مكانه الطبيعي وفي ميلاه المائي والارضي
الا ان اجتماع ميلاه المائي والارضي الى خلاف جهة ميل
الناري مع كون الهوائي في مكانه الطبيعي يعارض جذب

الناري فيبقى المركب في المكان الذي وقع اليه من مكان الهواء و
دفع هذا بانه مبني على كون اشتداد ميل الجزء الناري بقدر
جعل جزئي الميل المائي والارضي وهو غير لازم   واما ثانيا
فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية   يمكن ان يقال الصورة
النوعية انما تفيض على حسب استعداد المواد فالمركب الذي
يكون ارضية مثلا غالبة على الاجزاء الاخر يكون استعداده
مقتضي الارضية اكثر من استعداد مقتضيات ساير الاجزاء
فيجب ان يكون الصورة النوعية الفائضة عليه على حسب الاستعداد
تابعة للاستعداد الغالب ولا اقل من ان يكون منافيا للمقتضى
فكيف يجوز كونها مقتضية لحصول في مكان الجزء المغلوب
ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده يمكن ان يمنع
طبيعة الجسم بحسب وجوده في الخارج تقتضي تناهي ابعاده وان لم
يكن تصوره مقتضيا له فتامل   بخلاف تناهي الابعاد
فانه ليس من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف المكان بمعنى
البعد فانه وان لم يكن مقتضى طبيعة الجسم لكنه من لوازم
وجوده من حيث هو فلا يرد عليه هذا الاعتراض ويمكن ان
يمنع تناهي الابعاد ايضا من لوازم وجود الجسم في الخارج
وان لم يكن من لوازم ماهيته والظاهر ان مطلق اللزوم كاف
وقوله من حيث هو ان اراد من حيث هو جسم مطلق سواء كان

موجودا اولا فلا شك في ذلك لكن المكان ايضا كذلك وان اراد
من حيث هو جسم موجود فلا شبهة في انه من لوازمه نعم
لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح يمكن ان
يقول القائلون بان المكان هو السطح لا يمكن ان يقولوا بجعل
المكان طبيعيا بل الحيز الذي هو اعم فان قلت هم صرحوا بان
الحيز الطبيعي للجسم الذي له مكان هو مكانه الذي هو السطح
قلت المكان طبيعي من حيث كونه فردا للحيز لا من حيث خصوصية
كونه مكانا فتامل والفاعل الواحد في القابل الواحد
يمكن ان نقرر برهان هذا المطلب بحيث لا يرد عليه المنع الا
وهو ان كل شكل سوى الكرة يكون لا محالة جانب منه سطحا
واخر خطا واخر نقطة والجسم البسيط لما كان طبيعته متشابهة
في اجزائه وهي مركوزة فيها وكذا كل ما يلزم تلك الطبيعة
من الجسمية والهيولى وساير اللوازم ويلحقها من الجهات
والاعتبارات من حيث ذاتها يكون متساوية في جميع اجزاء
البسيط وجهاته فلو اقتضت طبيعته شكلا غير الكرى لكان
حصول السطح في جانب منه والخط في اخر والنقطة في اخر مع
استواء كل الجوانب في جميع الجهات لقبول ذلك ترجيحا بغير مرجح
كما لا يخفى لم لا يجوز من ان يكون هناك جهات مختلفة
يمكن ان يقال نسبة تلك الجهات بالقياس الى جميع الاجزاء

والجوانب على السواء كما مر فلا يصلح سببا للاختلاف فتامل
فتقريرها ان البسايط لا يجوز ان تشترك في الشكل
يمكن ان يقال لا يلزم من اشتراك البسايط في اقتضاء الكروية
اشتراكها في الشكل الواحد النوعي لان مراتب الاستدارات انواع
مختلفة كما تحقق في موضعه فان قيل الاشتراك في الحلولية
اه فح يرد المنع على قولكم في برهان اثبات الشكل الطبيعي
ولا يجوز ان يكون مستندا الى الجسمية المشتركة كما فعلته طبيعة
الشكل لا غير فافهم وعروض المقادير مستند الى الطبايع
قد يقال هذا انما يصح لو كان اختلاف المقادير نوعيا و
هو خلاف ما تقرر وثبتوا على ذلك ابطال مذهب ذي مقراطيس
كما مر فيجوز استنادها الى الجسمية المشتركة ايضا اولها
ان الارض بسيط يمكن ان يقال الدعوى ليست الا ان البسيط
اذا خلي وطبعه كان شكله كريا ونقض هذه الدعوى لا يمكن الا اذا
تحقق بسيط خلي وطبعه مع كونه غير كري ودعوى هذا التحقيق
لا يمكن في عالم العناصر لكونه مشحونا بالقواسر وفرض التخلية لا يكفي
لان مادة النقض يجب ان يكون متحققة نعم هذا النقض قوي
في الفلكيات لعدم القواسر هناك قد يقال كون الطبيعة
الظاهرة من الارض بسيطة مم وليست كرية لما عليها و
فيها التلال فتامل اه قد يقال انها كرة بحسب الحس وقد يدفع

يكون الدليل على تقدير تمامه والا على الكروية الحقيقية تتكرر
الا فعال لا محه فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة
اشارة الى ان هذا الوجه نقض لمقدمة الدليل بخلاف الاول فانه
لو كان نقضا للدعوى ويمكن جعل النقر الاسطوانية الغير النافذة
نقضا للدعوى ايضا اذ هى كالوهاد وكذا النافذة لو فرضت له
بخروج السطح المحيط بها عن كونه واحدا كما هو المعتبر فى الكرة و
اما النقر المستديرة فالظاهر انها غير قادحة فى الكروية و كذا
المتمم فتامل بل الى صورة متعددة يمكن جعل هذا جوابا
عن هذا النقض على التوجيهين اى على كونه نقضا على الدعوى
وكونه نقضا على المقدمة واما على الاول فتقريره ان الكواكب
ليس من حيث الصورة جزءا للفلك بل من حيث المادة وهو من
حيث المادة لم يفرد من الفلك بل من حيث الصورة فليس فى
جرم الفلك من حيث هو جرم نقر بل لزوم النقر فيه انما هو
بالعرض واما على الثانى فتقريره ان فعل الطبيعة الفلك من
حيث هو طبيعة فى مادته من حيث هى مادته لم يختلف
اصلا والاختلاف المتحقق هناك ليس من فعل طبيعة الفلك
ولا من فعل الكواكب وحدها وبالذات بل من اجتماع عدة من
الطبايع وبالعرض والحاصل ان فعل كل طبيعة من تلك الطبايع
فى مادتها ليس الا اقتضاء الكروية والتشابه لا غير قال السيد

المدققين فيه بحث اذ لو كان فى الفلك طبايع مختلفة با
لفعل يلزم سوى المحذورات المذكورات فى الشرح ان لا يكون
ذلك امرا واحدا طبيعيا لان كلما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون له
اجزاء بالقوة و يمكن ان يبين كيف يمكن انكار ان يكون فى الفلك
اجزاء بالفعل مع ان التدوير والخارج المركز يتحركان بخلاف
حركة الحامل والمثل بجزءيهما منفصلان عن البقية من جرميهما
مع كونهما جزئين لهما وكذا الكواكب متحركة عند بعضهم ويشبه
ان يكون هو التحقيق بحركات خاصة فهى والخوارج والتداوير
جميعا اجزاء بالفعل للفلك لكن لا من حيث الصورة بل من
حيث المادة كما مر كلما يكون الوحدة فيه بالفعل يكون
الاجزاء بالقوة انكار لما هو كالاول فان لنسبة الحيوان مثلا
وحدة طبيعية بالفعل لا محالة مع كون اجزائها من العظام والرباط
والاوردة وساير الاعضاء بالفعل وكل واحد من افراد المواليد
الثلث له وحدة طبيعية بالفعل نعم هذا الحكم مسلم فى الوحدة
الاتصالية لا فى الوحدة مط ولكن يرد ههنا اشكال اخر
هو انه كيف يمكن تعلق نفس او اتصال نوعية واحدة بمجموع
جسمين منفصلين بوجود كل منهما بوجود على حدة واتحاده
بوحدة شخصية وصيرورتهما واحدا وحدة حقيقية على حدة
بدون التيام والتحام بينهما وارتباط سوى المحاذاة المختصة

وهل وحدتها الا كوحدة الانسان الموضوع بجنبه الحجر وليس
حال تشبيه الحيوان هذه اذ اعضاؤها وان كانت بالفعل الا
ان بينها التياما والتحاما وارتباطا صارت بسبب ذلك ذا
وحدة طبيعية حقيقية سوى ما كانت لكل منها ففاضت عليها
بسبب تلك الوحدة نفس واحدة طبيعية وكذا العناصر في المركب
قد امتزجت والتحمت بالفعل والانفعال بحيث صارت ذات
كيفية واحدة متشابهة استعدت بسببها لفيضان الصورة التركيبية
عليها بخلاف اجزاء الفلك فانه ليس في ذلك الارتباط او التحام فكيف
يمكن تعلق نفس واحدة او اتصال صورة نوعية واحدة على مجموعها
والجواب عنه ما حققنا من ان اجزاء الفلك ليس اجزاء له من حيث
الصورة بل من حيث المادة والصورة الفلكية لم تفض عليها من حيث
انها ذوات صور متعددة بل انما فاضت عليها من جهة المادة فقط
الا ترى ان الصورة الخارجية لو لم تفض على بعض من جسم فلك
المثل وكذا الصورة التدويرية على بعض من جرم الحامل وكذا
الصورة الكوكبية على بعض من جرم التدوير لم يقدح ذلك
في كونها ممثلا وخارجا وتدويرا بخلاف صورة الحيوانية
مثلا فانها فاضت على الاعضاء من حيث الصورة العضوية
فان الصورة العظمية والرباطية من مقومات بنية الحيوان فلا
اشكال اصلا   واجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور

في بعض

في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل ٥
يمكن ان يقال بل يجب ذلك تنصيصا ان الصور في الفلكيات التي
ليست بكائنة وفاسدة على رأيهم ليس باستعداد المادة فان
ذلك لا يصح الا في مادة القابلة للكون والفساد فانها يصح كونها
في ضمن الصورة الفاسدة المتقدمة محصلا استعدادا للصورة
الحادثة واما فيما لا يجوز فيه الكون والفساد فلا يصح ذا
لك اذ لا بد من سبق الاستعداد لا محالة على الفيضان وهنالك
لا يتصور سبق المادة على الصورة اصلا وما توهم من ظاهر عبارتهم
حيث قالوا في وجه اختصاص كل فلك بصورته الخاصة ان هيولى
كل فلك بصورته الخاصة ان هيولى كل لا يقبل ما سوى صورته
الخاصة لكون هيوليات الافلاك متخالفة بالحقيقة لا يطابق
قواعدهم واصولهم المقررة وقد بينا بتوفيق الله تعالى معنى
كلامهم هذا بحيث يطابق قواعدهم وفساد ما توهم من ظاهر
عباراتهم وبطلان هيوليات متخالفة بالحقيقة في حواشينا
على شرح الاشارات   لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع
الصورتين نوعيتين في الكواكب كما في الثوابت او ثلثة صور
كما في الشمس او اربع كما في العلوية والزهرة وكذا في القمر و
خمس كما في عطارد فالاكتفاء بالصورتين لانهما اقل مراتب
التعدد يمكن ان يقال هذا انما يلزم لو كان جزء الفلك مثلا هنا

كلية بان يكون صورة الفلك متساوية وكل جزء فيكون جزء
الفلك فلكا كما ان جزء الماء ماء وليس كذلك بل الظاهر انها حالة في
المجموع من حيث المجموع كالصورة الحيوانية في النبيته وكذلك
الصورة التركيبية في العناصر واما منع استحالته كما في الشرح فظاهر
البطلان والا لزم جواز كون الشئ ذا ذاتين كان يكون شئ واحد
واحد ماديا فوقانيا مثلا او عظما وحيوانا او كوكبا او فلكا هو
بديهي الاستحالة وانه اذا كان في الفلك صورتان اه قلت
انه لا يلزم ان يكون في الفلك من حيث الصورة بل من حيث المادة
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا فكيف لو انفصلت
قد عرفت ان انتقال الصورة المتعددة بالفلك لا يقدح في مقتضى
بساطته وهو كون شكله مستديرا فكيف لو اتصلت بسائر البسائط
فيكون في عنصر هناك صورتان نوعيتان قد عرفت ما فيه
والثاني بان مغناه يمكن ان يقال انه يلزم كون فلك الثوابت
مركبا من قوى وطبايع اذ يصدق عليها ان الجزء منه قوة هي القوة
النوعية للكوكب والجزء الاخر منه قوة مختصة به وقوة مشتركة بينه و
بين جزء اخر ولا يكون للجزء الاخر الا القوة اخرى هي صورة نوعية
للكوكب اخر من المثالات اذ الجزء منه قوة هي الصورة الكوكبية
والجزء الاخر قوة اخرى هي الصورة التدويرية او الخاصة فالمعول
في دفعه على ما ذكرنا واما ما اورده سيد المدققين من انه

لو

لو جاز ان يكون لاحد جزئي الجسم قوة ولا يكون للجزء الاخر
الا القوة المشتركة كان الجزءان جسمين مختلفين ويكون المركب
لا محالة مركبا من الطبايع المختلفة فيمكن ان يدفع بانه انما يلزم ذلك
لو كان الجزء الذي ليس فيه الا القوة المشتركة جسما عليها مع قطع
النظر عن الجزء الاخر وانما يكون كذلك لو كانت الطبيعة المشتركة متساوية
فيه وهو ممنوع لجواز كونها متعلقة بالمجموع فتامل الا انه يرد اشكال
قوي وهو ان هذا الجزء الذي فيه ليس فيه الا القوة المشتركة
وذلك كالجزء الذي يبقى بعد افراد الخارج المركز من الممثل
ويسمى بالمتمم وكذا ما يبقى بعد افراد التداوير من الخارج و
ما يبقى بعد افراد الكواكب من التداوير ولا شك انه موجود و
ليس بعرض فهو جوهر قابل للابعاد الثلثة وهو جسم بلا شك وطبيعة
مختصة به وصورة نوعية على حدة سوى ما كان للمجموع ولا انه
سرت فيه الصورة النوعية المتعلقة بالكل على ما قلت وهو المقرر
عندهم والا لتعلق افراد النوع المبلغ ولكان كرة تامة
الكروية وليس ايضا هو موجودا بعين وجود الكل كما هو شان
اجزاء المفروضة في الجسم البسيط لكونه منفصلا بالفعل فيلزم
ان لا يكون الجسم موجودا بما هو جسم بلا الصورة النوعية و
ان تحصيل الجنس في الخارج بلا فصل وبطلانه مما قد تقرر في
مقامه ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه منفصل عما هو جزء له

كالمتمثل بالذات وبالعرض وليس منفصلا عن المتمثل بل هو
منفصل عن الخارج من حيث الصورة بالذات وعن المتمثل بالعرض
بالعرض وليس منفصلا عن المتمثل لا بالذات ولا بالعرض بل هو
متحد الوجود معه ومحصل الصورة بصورته وليس موجودا بذاته
اى منفصلا عما هو جزء له اصلا وليس ايضا منفصلا عما هو
مختص اعنى الخارج من حيث المادة بالذات بل بالعرض وذلك
لما مر من ان الخارج ليس جزء المتمثل من حيث الصورة بل من حيث
المادة ولا هو منفرد عنه من حيث المادة بل من حيث الصورة فان
اشكل فليتفطن فانه لا يخلو عن دقة وحكمة نقول المصور العقول
من المكان البعد اعلم ان المكان الفطرى لا بد له ماهية ولذلك
اختلف العقلاء بعد اتفاقهم على ان للجسم مكانا فى حقيقته والاحتما
المذهوبة الكل ستة الثلثة المشهورة اعنى كون المكان سطحا او
بعدا موجودا او بعدا موهوما والرابع ان المكان هيولى والخامس
هو الصورة والسادس انه ما يستقر عليه الجسم فالاول مذهب
ارسطو ومن تابعه والثانى مذهب افلاطون وشيعته والثالث
مذهب جمهور المتكلمين وقد ذهب الى كل واحد من الثلثة الا
خيرة ايضا جمع من الاوايل وقد اتفق الجماهير على ان للمكان اربع
امارات اربع الاول جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثانية
حصول الجسمين فيما يشغل احدهما معا والثالثة انه ينسب اليه

الجسم بلفظ فى وما فى معناه والرابعة انه يختلف بالجهات
مثل فوق وتحت ونحوهما وانما اتفقوا على تلك الامارات لان
الشئ اذا لم يتم فيه علاماته ولوازمه او خاصته او امر فى ذاته لا يصح
النزاع فيه والاختلاف فى ماهيته بل يصير ذلك خلافا لفظيا فالا
مارات الاولى يمنع كون المكان هيولى او صورة والثانية كونه ما
يستقر عليه الجسم والثالثة يحتاج اليها للفرق بين المكان والمحل
بالنسبة الى ما يحل فان المكان الواحد لا يجتمع فيه جسمان لئلا يكون
مشغولا لكل واحد منهما والمحل الواحد يجتمع بكون كل منهما ساريا
فيه بالاسر كالطعم واللون مثلا فى جسم واحد ولا يكفى جواز الا
نتقال فى هذا الفرق لانه يتفق الى قامتنا البرهان على عدم
جواز انتقال الصور والاعراض من محل الى غيره بخلاف جواز
اجتماع حالين فى محل واحد وعدم جواز اجتماع جسمين فى
مكان فانه بين بذاته والرابعة لابطال زعم بعضهم ان النفس مكان
للبدن وذلك لان المسلم فى المكان انه يختلف بالجهات وليس
للنفس جهة واذا ابطلت هذه الآراء بقيت الاحتمالات الثلثة
فان الامارات يجتمع فى كل واحد ولذلك ذهب الى كل منها
جماعة كثيرة من المعتبرين   المكان موجود لانه مقصود المتحرك
اعلم ان مقصودية المتحرك مشتركة بين الجهة والمكان ولذلك
يستدل على كل منهما بها والحق انها ثابتة بالذات للمكان وبواسطه

للجهة اذ المتحرك الى جهة الفوق كالنار مثلا انما تقصد بالذات
له مكانه الواقع في جانب الفوق ليستقر فيه ولا غرض له الى الفوق
الا كون مكانه واقعا فيه فالفوق مقصود بالعرض لا بالذات وذلك
لو ان الطبع سليم وهذا لا ينافي الاستدلال بها على وجود الجهة
اذ كون الشيء مقصودا في الجملة يستلزم وجوده ولا يتصور شيء
من الامور المذكورة للعدم المحض قيد بذلك اذ قد يوصف
بها المعدوم في الجملة وبالجملة كما هو من قبيل الاعتبارات المعدومة
عينا التي لها منشأ الانتزاع في الخارج كما لا يخفى اما الثقال فا
لمركز واما الخفاف فالمحيط المركز والمحيط ليسا مقصودين
بالذات للمتحرك كما مر في الجسم فان الجسم لا يمكن ان يحصل في شيء منهما
بل طلب المتحرك للجهة اما ان يكون للوصول اليها او القرب منها وذلك
لاجل مكان يليها او تقرب منها يطلب المتحرك الحصول في ذلك
المكان فان الوصول الى الشيء لا معنى له سوى الحصول في مكان يليه
وكذا القرب من الشيء معناه الحصول في مكان قريب منه فطلبه
لذلك المكان انما هو بالذات وللجهة بالعرض قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء لو كان الماء يطلب الجهة والنهاية في نزوله الى السفل لما وقف
دون حد وقوف الارض ولما طفى على الارض ولما لبس الارض
وكذلك حال الهواء ولو توهم جزء منه متصعدا الى حيز النار لوجد
ينتقل من حيز النار الى حيزه نفسه وستعلم انه لا يكون لحيز واحد

جسمان بالطبع حتى يمكن لمان تقول ان الارض والماء يطلبان جهة
واحدة وحيزا واحدا لكن الارض اغلب فاسبق لو كان الهواء يطلب
ما يطلب النار ولكن يعجز عن مساواته اياها لكنا اذا وضعنا ايدينا
على شط من الهواء احسسنا اندفاعه الى فوق كما اذا احسسنا في
اناء تحت الماء انتهى قال سيد المدققين ويمكن ان يعارض بان
الماء لو طلب فوق الارض لما كان هناك ميل وليس كذلك انا اخذنا
اناء من الطين كان فيه ماء فموضع الماء اثقل منه وحده وما هو الا
لثقل الذي فيه وميله الى الاسفل وايضا لو كان حيزه الطبيعي ما فوق
الارض فلو صار الارض اصغر او اكبر مما كانت لزم ان يتبدل
حيزه فيكون له اكثر من حيز واحد بالطبع ولو حفر فيها حفرة لما
تحرك الماء اليها بالطبع انتهى ويمكن ان يعق الحكم بكون الاناء مع الماء
اثقل بلا ونا انما يصح عند كون الاناء في موضع الهواء ولا يدل انا
على كونه كذلك عند كونه على الارض ومتصلا بها والتحرك لا ينفي ذلك
وايضا فوق الماء عند الارض حين صغرت الارض اكبر وكذا ميله
اليها حين صغرها اصغر وكذا ميله الى الحفرة لا يجب ان يكون
بالطبع ليلزم ان يكون للماء اكثر من حيز واحد بل الاول لانه فا
بالارض الى هناك ولو فرض الماء غير متصل بالارض لتحرك
اليها لانه يميل الى الحيز بالطبع فاذا وصل هناك اي الى سطح الارض
الصايرة اكبر نقف بالقسر لا بالطبع على تقدير كون المكان هو

او بالطبع على تقدير المكان هو السطح والثاني والثالث لضرورة
الخلاء ووجوب ملازم السطوح على ما تقرر وكذا تحرك الهواء
ايضا الى الحقنة مع عدم ميله بالطبع الى السفل والاشارة الحسية
لا تقتضي وجود المشار اليه اجيب بان المشار اليه بالاشارة الحسية
لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا في الخارج بالبديهة بل يجب كونه موجودا
فيه اما بنفسه او بمحله والنقطة المتوهمة المشار اليها في وسط الخطوط ان
لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بمحلها ولهذا لا يمكن الاشارة
الى نقطة متوهمة في خط معدوم وفي سطح معدوم وفي جسم معدوم
وذا لا ظ كما هو مذهب المتكلم حمل مذهب المتكلم من احتمالات
المكان المستدل على وجوده ليس بجيد فلعله اشارة الى انه ليس معدوما في
مطلقا في الخارج لكن قد عرفت ان ما لا يكون معدوما مطلقا
في الخارج يجب ان يكون اما موجودا بنفسه او شيء يكون منشأ لا
نتزاعه وكلاهما مفقودان في البعد الموهوم الذي يجعلونه مكانا
على الوجه المشهور نعم له وجه اختصصنا بابدائه يصح توجيه كلامهم
به وتأثير الى انه المعقول من المكان على انه مناف لما صرح به الشيخ من قوله
ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم فتدبر فان
الناس كلهم يحكمون قال الشيخ في الشفاء هذا مبني على دأب الجمهور
وليس بحجة في الامور العقلية على انهم يقولون فيما بينهم ان الماء في
الجرة والجرة مملوة به ولا يعرفون حال البعد الذي يدعون بل يضعون

الحاوي بهذه الصفة والحاوي اشبه بالبسيط منه بالبعد فان البعد
لا يحيط بشيء فلذلك لا يتحاشون ان يقولوا ان الجرة مملوة وربما توقفوا
ان يقولوا ان البعد الباطن مملوة والجرة اسم لجوهر الخزف المعمول على شكل
البسيط الباطن المحيط ولو كان يقوم بنفسه لكان مقام هذه الجرة
وكانوا يقولون في الجرة فقد بان انهم اذا قالوا ان الماء في الجرة او
قالوا ان الجرة فارغة او مملوة وجعلوا ذلك كقولهم الماء في مكانه او
مكان الماء فارغ او مملو ذهبوا الى المحيط ثم انما يمنعون ان يقولوا في
البسيط المطلق انه فارغ او مملو لان البسيط المطلق ليس هو المكان
بل المكان بسيط بشرط الاحاطة واذا جعل بدل البسيط منه بسيط
بهذه الصفة لم يتحاشوا عن ذلك اعلى الله مقامه واعلم
ان البعد منه ملاق للمادة اشار الى اختلاف نوعي البعد الملاقي
والجزم بان الملاقي هو الحال في الجسم المفتقر اليه والمجرد عنه حال غني
وغير مفتقر اليه فلو لم يختلفا نوعا لما جاز اختلافهما بالحلول وعدمه
واعلم ان هذا الكلام وان كان في صورة الدعوى لكنه في مقام
المنع على دليل المخالف بانه لو كان المكان بعدا لزم تداخل البعدين
وهو مح ولزم ايضا اما استغناء البعد الجسمي ايضا عن المادة او
حلول البعد المكاني ايضا في المادة وكلاهما خلف وظاهر ان هذين
الدليلين موقوف على كون البعدين متحدين بالنوع فالمص اشار
الى منع هذه المقدمة والانصاف ان البعد المادي لو كان منحصرا

في البعد العرضي لكان هذا المنع واقعا في موقعه واما على تقدير
تحقق البعد الجوهري اعني الصورة الجسمية فقد عرفت ان الحق بما
افدناك من البرهان الدال على ذلك فذلك المنع مكابرة محضة اذ
لا معنى للبعد الجوهري سوى كون الجوهر ممتدا بنفس ذاته ولا يتصور
الاختلاف في حقيقة الجوهر الممتد بنفس ذاته من حيث كونه جوهرا
ممتدا بنفس ذاته وقد اعترف بنا لم قدس سره بذلك في شرح الاشارات
بحيث لا يمكن حمله على المماشاة كما لا يخفى على المتدرب في ذلك الكتاب
وعندي ان القول بوجود البعد المكاني في غاية الاشكال لما ذكرنا ولانه
لو كان موجودا لا يخلو اما ان يكون قابلا للاشارة ههنا وهناك
كالجسم او لا فان لم يكن مجردا عن الوضع ايضا كما انه مجرد عن المادة فكيف
يقارنه ما له وضع اعني الجسم وان كان قابلا للاشارة ههنا او
هناك كان متحيزا بالذات كالجسم فكان له مكان لان الحالة
التي يحكم لاجلها على الجسم بالمكان انما هي كونه قابلا للاشارة
المذكورة وهو موجود في البعد المكاني على ذلك التقدير فيكون
للمكان مكان وهكذا الى غير النهاية وايضا فيلزم تداخل المتحيزين
بالذات وهو محال بالبديهة وايضا تمانع الاجسام كما قال صاحب
التلويحات ليس الا لكمال البعدي والجسم لما جاز ان يلقى بعض
الاخر بعضه دون الكل بالكل فليس للجرمية ولا للصورة ولا لكليهما
فانها لو امتنعت ملاقات الكل بالكل لامتنعت ملاقات البعض

بالعض
بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض ولا يظن ان التقاء الجسم
اخر بسطح عرضي دون ذاته فان السطحين ان التقيا دون الجسم
فالكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وكذا حال
الخط والنقطة ولا التقاء في عرض جسمين بذاتهما لعدم قوامهما بنفسهما
فاذن ثبت ان التمانع للقوام البعدي فلا يتصور التداخل
في الخلاء ولا في الملاء والتقييد بالتام والكمال لاخراج السطح
والخط فانه يجوز التداخل فيهما من جهة عدم تمامية بعديهما هذا
واما ما قيل من انه لو كان موجودا لكان متناهيا لوجوب
تناهي الابعاد وكان متشكلا وقبول الشكل من لوازم المادة
فيكون ماديا لا مجردا ففيه ان مطلق القبول ليس من لوازم المادة
بل القبول التجددي ومن كونه متشكلا لا يلزم تجدد الشكل عليه
لجواز كونه من لوازمه بحسب الفطرة وكذا القول بكون المكان سطحا
مشكل لما قيل او يقال لان الحالة التي يحكم لاجلها على الجسم بانه
هنا او هناك لا يتوقف على وجود جسم حاوي وايضا جميع الاجسام
سواء في ثبوت تلك الحالة لها لا يخرج عنها جسم فالمحدد وغيره
متشاركان في اقتضاء لم يجتمع فيه الامارات الداعية المذكورة
في تسمية المكان ويلزم على مذهبهم ان لا يكون للمحدد تلك الحالة
ولا يقتضي هو ذلك وذلك تحكم وتعسف يحكم بذلك كل سليم
الفطرة فالاحرى بالقبول عندي في هذه المسئلة هو مذهب

المتكلمين لكن لا على الوجه المشهود بحيث لو فرض العالم الجسماني
معدوما مطلقا لكان هناك في الخارج خلاء وبعد موهوم و
كان الآن مكان كل جسم حصة من ذلك الخلاء الموهوم في الخارج
فان ذلك الكلام لا يليق ان ينطق من في اقليم الفطرة الا
نسانية بل بمعنى ان المكان لكل جسم من الاجسام انما هو حصة
من البعد الكلي لمجموع كرة العالم الاجسام فان مجموع عالم الجسماني
من حيث الطبيعة الجسمية المطلقة مع قطع النظر عن خصوصيات
الصور النوعية الموجبة لكثرة الاجسام وانفصال بعضها عن بعض
يتوهم كونه كرة واحدة شخصية لها مقدار واحد شخصي وباعتبار
لحوق الصور المختلفة على ابعاضه الوهمية وبافاضة العلل المجردة
العقلية صارت متكثرة ومتعددة بانواع متشخصة كل منها يليق
به من الحصة الوهمية لمقدار الكل فمكان الارض مثلا حصة من بعد
كرة الكل حول المركز تقتضي الارض بطبعها كونها متخصص الوجود
بتلك ومكان المحدد حصة من ذلك البعد حول المركز المحيط
تقتضي هو طبعه كونه متخصص الوجود بها وهكذا جميع الاجسام
فالمكان لكل جسم هو حصة من البعد الكلي للجسم الكل ماخوذا مع وضع
ما لكونه عند المركز او عند المحيط او على نسبة مخصوصة من احدهما
ولكون الصور النوعية متقدمة بالوجود على الصور الجسمية فهي
قد سبقها بحسب الوجود في نفس الامر فالاجسام بحسب الصور

النوعية متكثرة في نفس الامر وليس لها من حيث الصورة الجسمية
فقط مرتبة وجود سابقة في نفس الامر حتى يتصور كون الجسم الكل
بحسب الصورة الجسمية التي من حيثها لا اختلاف في الاجسام
موجودا لوجود واحد شخصي معروضا للمقدار الواحد الشخصي بل
بل كونه كذلك انما هو باعتبار الملاحظة العقلية ولذلك حكمنا
بكون المكان الذي هو حصة من ذلك البعد الكلي العارض للجسم
الكل من حيث الوجود موهوما وليس ايضا من الوهمية الفرضية التي
لا منشأ لها في الخارج حتى فلا امتناع لقبوله التعدد بالضعف والضعف
والجزء والكل وساير اوصاف الوجود بحسب الخارج فاعرف ذلك و
استرح من المناقضات والمشاجرات الجارية فيما بين القوم في
تحقيق ماهية المكان ولكن شاكرا لله المنان فانه ولي المنة والاحسان
واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل لزوم عدم كون الكل
اعظم من جزئه فما لا عظم له ولا مقدار لا يتصور فيه كل وجزء فلا
فيه التداخل ضرورة انه لا يتصور كون الكل اعظم من الجزء حيث لا
كل ولا جزء وامتناع التداخل في الاجزاء التي لا تتجزى وان صرحوا
بانه انما هو لكونها متحيزة بالذات فقط لكن الحق ان منشأ ذلك
هناك ايضا ليس الا كونها ذات ابعاد في نفس الامر وان فرض كونها
غير متجزية وغير ذات بعد فالتحيز بالذات دليل على انها ذات بعد
فالعقل اذا تصور الجزء الذي لا يتجزى وحكم بانه متحيز حكم بانه

ممتد وذو بعد في الواقع فانه يحكم بان التحيز بالذات جهات
الست متميز في ذاته وقد ادعوا كونه بديهيا وهو يستلزم البعد
لامحة فاذا حكم العقل بانه ذو بعد في الواقع يحكم بامتناع تداخله
مع مع مثله فالجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ان يتصور له الا وضعا فقط
هذا وسيد المدققين زعم انه لو كان منشاء امتناع ذلك اعني
العظم مطلقا لما جاز تداخل الخطين ولا السطحين لكونهما متصفين
بالعظم لكنه جايز مطلقا سواء كان من جهة العظم او لا اذ التداخل
هو الملاقات بالاسر فاذا حصلت حصل ولا اثر في ذلك لكون
الملاقات في جهة دون جهة وعندي فيه نظر اذ الملاقات بالاسر
في الخطين مثلا انما يحصل اذا تلاقيا من جهة التي ليس لهما فيها
عظم واما اذا تلاقيا من الجهة لهما فيها عظم اعني الطول فلا تمام
هناك يحصل الملاقات بالاسر ثم انه جعل منشا امتناع التداخل
كون الشيء متحيزا بالذات فقال والفرق بين الصورتين ان الجسم متحيز
بالذات فلو تداخل الجسمان وتلاقيا بالاسر لما زاد حيزهما
على حيز احدهما والا لم يكن احدهما ملاقيا للاخر بالاسر
فيصير في حال التداخل حيز احدهما حيز كليهما فلم يكن مجموعهما اعظم
من احدهما واما الاطراف فهي ليست متحيزة بالذات بل هي تابعة
للاجسام القائمة هي بها في التحيز فاذا تداخل سطحا جسمين مثلا
كان كل منهما وان كان في حال التداخل تابعا للجسم في التحيز حاصلا

في حيز بتبعيته فلم يلزم لمن قال ان لا يكون مجموعهما اعظم
من احدهما نعم لا يكون مجموعهما اعظم من احدهما بحسب الاحساس
ولا استحالة في ذلك الجواز ان لا يميز الحس احدهما عن الاخر
انتهى ويمكن ان يقول انا لو فرضنا خطا اخر في الطول سواء فرض
متحيزا بالذات او لا بان ينطبق نقطة طرف هذا على نقطة طرف
ذلك على الاستقامة والاتصال فلا شك انه لا يجوز ان ينطبق نقطة
اخرى نفرض في ذلك الخط بعد نقطة الطرف بان يكون هذا الا
نطباق الثاني بعد الانطباق الاول ومن سمته وهكذا في ساير
النقاط المفروضة في الخطين والا لزم صيرورة الطولين طولا واحدا
وعدم كون الكل اعظم من الجزء ضرورة ان مجموع الخطين المتلاقيين
بالوصف المذكور قبل انطباق النقاط كان كل واحد منهما جزءا لهما
بعد الانطباق فيصير الكل مساويا للجزء واما اذا تلاقيا في العرض
فينطبق كل نقطة مفروضة في احدهما على نقطة مفروضة في الاخر
بلا امتناع من العقل ولزوم مفسدة ضرورة ان مجموع الخطين
المتلاقيين في العرض ليس كل واحد منهما جزءا منها سواء كان
قبل فرض الانطباق او بعده فلا يلزم كون الكل مساويا للجزء فظهر
له امتناع التداخل ليس الا لجرم البعدية فقط سواء كان متحيزا با
لذات او لا فان الكلية والجزئية انما يتصوران باعتبار المقدار
والبعد لا باعتبار التحيز بالذات او غيره والعجب انه قال بعد الكلام

المنقول لهذه العبارة والسر في جواز التداخل في الاطراف دون
الاجسام ان الاطراف لما لم يكن منقسمة في الجهات الثلث كان له
وجه منكشف صالح لان تلاقيه طرف اخر بالاسر بحيث يكون
كل جزء مفروض من الاخر بخلاف الجسم فانه لما كان منقسما في الجهات
الثلث لا يجوز فيه ذلك وهذا الكلام كما ترى صريح في ان كون
الشئ ذا وجه منكشف الوجه غير ذي بعد هو منشأ جواز
التداخل وكونه غير ذي وجه منكشف هو منشأ امتناعه ونظامه
لو كان الشئ منكشف الوجه في الجهات الثلث كالنقطة لم يمتنع
التداخل فيه مط ولو كان غير منكشف الوجه اصلا كالجسم لم يجز
التداخل فيه اصلا ولو كان كل في جهة دون جهة كان بالتفصيل
اقول فيه نظر قال السيد المحقق قيل حاصل ما ذكره الشارح ان
حكم الحس بان ليس ههنا الا بعد واحد غير مقبول لتعارضه
مع البرهان وهذا لا يدفع كلام الامام اذ له ان يقول اذا
انكر العقل حكم الحس بوحدة البعد حيث وجد برهانا على خلافه
فجاز ان يتشكك في وحدة هذا الشخص تجويزا احتمال ان يكون
هناك ايضا برهان على خلافه ولا يكون لنا اطلاع به و
اما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا
للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة يمكن ان يوجه سوق
الكلام بدلا على ان المراد من البعد في قوله لانه ملزوم للبعد

البعد الحالي ولهذا اورد عليه ان هذا الدليل جار في المكان
بمعنى السطح ايضا واجيب بانه يمنع كون الجسم ملزوما للسطح كما
في المحدد ح فحق الكلام نظر لان منافاة البعد لقبول الحركة بنفسه لا
يستلزم منافاته لقبول حركة الجسم منه وانما يستلزم لو كان الجسم
ملزوما البعد المتحض فانه يلزم ح حركة الجسم حركة ذلك البعد والا
لزم تخلف الملزوم عن لازمه لكن ليس كذلك اذ ما هو من لوازم الجسم
مطلق البعد لا المتخص وظ كلام الشارح فيما ياتي في الجواب عن الوجه صريح
في ان المراد بالبعد في قوله هذا هو البعد الجسمي لا البعد الحالي وح لا نظر
ساقط قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
يمكن ان يوجه فيه نظر اذ الحاجة الى الامكان كالحاجة الى المادة حاجة
في نحو الوجود ومتى كان الشئ محتاجا في نحو وجوده الى شئ فمع فرض وجود
الشئ الاول بالفعل لا يمكن ان يكون الشئ الثاني بالقوة والا لزم
ان يكون وجوده ايضا بالقوة فان الاين من لوازم وجود الجسم فكيف
ان يكون وجود الملزوم بالفعل ووجود اللازم بعد بالقوة
فيجب من كون الشئ قابلا للحركة الا وجود الاين له بالفعل
اذ ما ليس له اين مع كونه موجودا بالفعل لا يمكن ان يعرض له اين
يكون في الاين وكيف يمكن ان يكون الشئ موجودا بلا اين كما يجوز
ثم يعرض ان يكون في اين كل ذلك الظ على من له تدرب في الصناعة
وفيه اجتماع المثلين فيه نظر اذ اجتماع المثلين انما كان

محالا لانه يستلزم ارتفاع الامتياز وههنا الامتياز حاصل
لقيام احد البعدين بذاته والاخر بالجسم او بالمادة   واجيب
عن الحل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم   الاول ان
يعني البعد الجسمي كما اشرنا اليه اذ منشا الاشكال هو البعد الذي نفس
الصورة الجسمية لانه هو الذي يدعون كونه متحد الحقيقة مع البعد
المجرد الجوهري   بيان الملازمة ان الطير الواقف قد تقرر كلامه
بانه لو كان المكان هو السطح لزم تبدل المكان للطير الواقف في الريح
الهابة لحظة فلحظة مع انا نعلم قطعا عدم تبدل مكانه وعلى هذا لتقرير
لا يتوجه الجواب الذي سيورده فيجاب حينئذ بمنع بطلان اللازمين
واستناد الحكمين الى البديهة   ان الطير الواقف في الريح الهابة بالضم
حاصل ما اجاب عنه الشيخ في الشفا انه ليس بمتحرك ولا ساكن اما الاول
فلان مبدله استبدال ليس منه والمتحرك بالحقيقة هو الذي بعد
والاستبدال منه واما الثاني فلانه ليس عندنا في مكان واحد
زمانا ما قال وليس بواجب ان يكون الجسم لا محه ساكنا او متحركا فان
للجسم احوالا لا يكون فيها ولا ساكنا في المكان من ذلك ان لا
يكون له مكان كالمحدد ومن ذلك ان يكون له مكان وليس له ذلك
المكان بعينه في زمان ولا هو المبدا في مفارقته ومن ذلك
ان يكون له مكان وهو له بعينه زمان لكن اخذ نافية لا في زمان
بل من حيث هو في آن فيكون الجسم لا متحركا ولا ساكنا انتهى ويمكن

ان

ان يقال ان المحققين في ذلك ان السكون عدم الحركة لكن لا مطلقا
بل عما من شانه ان يكون متحركا فما ليس من شانه الحركة مطلقا لخلوه
من المقولات التي يقع فيها الحركة فهو ليس بمتحرك ولا ساكن مطلقا
وما من شانه الحركة لكن ليس من شانه الحركة المعينة لتعين احدى
المقولات لخلوه عن المقولة التي يقع فيها تلك الحركة فهو ليس بمتحرك
بتلك الحركة ولا ساكن سكونا مقابلا لها وذلك ليس بارتفاع
النقيضين واما اذا كان الموضوع قابلا للحركة مطلقا وللحركة المعينة
بتعين احدى المقولات ولم يتصف بتلك الحركة يجب ان يكون
متصفا بالسكون الذي هو مقابلها والا لزم خلو الموضوع
عن النقيضين وح فلا شك ان الطير المذكور من شانه الحركة الاينية
فاذا لم يتصف بالحركة يثبت في الصورة المذكورة لعدم كونه مبدلا
الاستبدال يجب كونه متصفا بالسكون المقابل للحركة الاينية
فالقول بانه ليس بمتحرك ولا ساكن مستلزم لارتفاع النقيضين
بل الحق في الجواب انه ليس بمتحرك لعدم كونه مبدلا للاستبدال
بل هو ساكن وعدم كونه في مكان واحد زمانا لا ينافي السكون
كما لا يستلزم الحركة لانه ليس هو مبدل له ان تلك الكون في مكان
واحد زمانا ان لم يكن تمام معنى السكون فلا شك انه لازم من
لوازمه فانتفاؤه يستلزم انتفاء السكون وان لم يكن عينه قلت
انتفاؤه انما يستلزم انتفاؤه ان لو كان ناشيا عن ذات المتمكن

قياسا على الحركة فتدبر   واجيب عن الاول بان استبدال
الامكنة سواء كان من التمكن فيها او لا نفس الحركة الاينية او
ملزوما لها لزم ان مطلق الاستبدال للامكنة والاوضاع كل سواء
كان مبادلة للاوضاع او لا نفس الحركة الوضعية او ملزوما لها
فيلزم ان يكون الارض مثلا متحركا على الاستدارة لاستبدال
اوضاعها بالنسبة الى المتحركات الفلكية وذلك سفسطة هذا
وقال المحقق الدواني الظاهر المذكور بعيد فانه حالة متوسطة
بين الاين الذي له في الان السابق هو المبدا والاين الذي هو
المنتهى بحيث له في كل آن اين مغاير للاين الذي له في الان السابق
واللاحق فتلك الحالة لو لم يجعل من افراد الحركة لزم اختلال
بعض قواعدهم كقولهم ان الزمان مقدار الحركة اذ ح يمكن ان
يكون مقدار التلك الحالة التي ليست بحركة على هذا التقدير انتهى
ويمكن ان يوجه جعل تلك الحالة من افراد الحركة لا يسد ذلك الخلل
لان امكان كون الزمان مقدارا لتلك الحالة على تقدير عدم
كونها من افراد الحركة لو كان مفسدا لكان ذلك الامكان على
تقدير كونها من افراد الحركة ايضا مفسدة ضرورة انهم كما قالوا
يكون الزمان مقدار الحركة قالوا بامتناع كونه مقدار الحركة
الاينية لينتظم لهم القول بكونه مقدار الحركة الدورية وعلى تقدير
جعل تلك الحالة من افراد الحركة ما يكون من افراد الحركة الاينية

فيحتمل ما علمتم المذكور ايضا لو كان تلك الحالة حركة اينية
لكان حالة المذكورة للارض حركة وضعية فعلى تقدير كون الزمان
مقدار الحركة الدورية يمكن ان يكون مقدار التلك الدورية
الارضية فيحتمل ما علمتم ان الزمان للحركة الدورية الفلكية فمحل
ان تلك الحالة وامثالها وان لم يكن حركة لكنها تابعة لا تحرك حركة
شئ ما له تلك الحالة بالذات اى ناشية من ذاته فلو جعل الزمان
مقدار التلك الحالة ليجعل بالنسبة الى ما هو له تلك الحالة من ذاته
دون ما له تلك الحالة من غيره   والمتحرك بالعرض لا يكون
موصوفا بالحركة حقيقة اه يمكن ان يوجه نعم لكن يجب ان يكون
الحركة التي نسبت اليه مجازا حركة حقيقة بالنسبة اليه ايضا لكنها
لا يكون صادرة عنه بل من مجاوره على ان يكون التجوز في الاسناد
دون الطرف والحاصل ان الحركة الذاتية والحركة العرضية
كلاهما امر واحد بالذات ينسب الى ما هو ان حقيقة بالذات والى
ما يجاوره او يلابس ما هو له بالعرض فان المتحرك بالذات ما
يكون مبدا الحركة الذي هو الميل فيه والمتحرك بالعرض ما لا
يكون مبدؤها فيه بل فيما يجاوره او يلابسه لكن الحركة العرضية
هي التي لو فرض كون مبدؤها فيما وصف بها لكانت ذاتية
له فهو والذاتية امر واحد بالذات ينسب الى احد الموصوفين
بالذات والى الاخر بالعرض وههنا ليس كذلك فان الحركة الاينية

الثالثة الصندوق بالذات هو تبدل السطوح وهو ليس مماسا للساكن
فيه لا بالذات ولا بالعرض فان قلت تبدل سطوح ما هو فيه ثابت
له ايضا لكن بالعرض قلنا تبدل سطوح ما هو فيه ليس حركة له اصلا بل
حركة لما هو فيه فان الحركة الاينية لكل شيء سواء كان ذاتية او
عرضية يجب ان يكون تبدلا في اين ذلك الشيء فظ ان تبدل
اين الساكنة في ذلك الصندوق على تقدير كون ذلك المكان سطحا
ليس تبدلا لاين الساكنة فيه لا بالذات ولا بالعرض على ان هذا
التبدل ثابت له بالذات فلو كان حركة له لزم كونه متحركا بالذات
فافهم وكذا الحوت في الماء الجاري اه عورض بحركة النملة
على سطوح الرحى مساوية لحركتها في القدر ومخالفة لها في الجهة
فانه يلزم عدم تبدل بعدها في الجملة بالضرورة مع تحركه ومنع بعضهم
في هذا المقام الحركة بل احالها لكونها حركة لا تمتاز عن السكون
والزم السكون متمسكا بقول المص في شرح الارشادات ان الحركة
اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها
وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية له
لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وفي المقام الاول
عدم مفارقته سطح الماء الملزوم للسكون قابلا ان الحوت اذا لم
يتحرك بالذات بل انما يتحرك بالعرض بحركة الماء فلا شك انه لم يفارق
هذه الحركة العرضية سطح الماء الملاصق له ومعلوم انه في تلك

الحال

الحال الساكن بالذات فاذا فرض انه متحرك حركة متساوية لحركة
الماء في السرعة والبطوء وموافقة لها في الجهة كان مفارقا لها سطح
الماء بالضرورة ويمكن ان يوفق الاول ليس ببعيد اذ هما يتصوران
النملة ان يكون حركة كانت ليس الا امساكها نفسها عن الذهاب
مع الرحى فتامل والثاني ليس بصواب لان حركة الحوت انما هو مع
سطح الماء لا منه ليلزم المفارقة وفوق ذلك نظر فما بالهم يسواه
مقالتهم قال سيد المدققين القائلون بان المكان هو السطح
يدعون ان لكل جسم حيزا طبيعيا والحيز اعم من المكان وقد يشتبه
المكان بمعنى الحيز قال الشيخ في الطبيعيات الشفا لا جسم الا ويجب
ان يكون له حيز اما مكان واما ترتيب ووضع وقال في النجاة و
اقول ان لكل جسم حيزا او مكانا طبيعيا اذ اما ان يكون كل مكان
له طبيعيا او يكون كل مكان له منافيا الطبع او يكون كل مكان له لا
طبعا ولا منافيا الطبع واعني ههنا بالمكان الحيز والمكان جميعا
فظهر ان القوم ما نسوا مقالتهم الا ان المعترض ما ذكروه في هذا
المقام ولم يتذكر ان للفظ المكان معنيين انتهى ويمكن ان يوفق
لا بد ان يكون المكان الذي يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم متحدا
في الجميع وهو المدلول عليه بالامارات عند الجمهور وكما ان غريزة
فهو ان كان سطحا يجب ان يكون في الجميع هذا المعنى وان كان
بعدا يجب ايضا كونه في الجميع كذلك وان كان وضعا فكذلك وان

معنى اعم من السطح والوضع كان ذلك المعنى الاعم هو المكان لا السطح
والنزاع انما وقع فى المكان الذى يحكم بكونه طبيعيا لكل جسم بان
معنى هو فالقايلون بانه السطح يناقضون انفسهم حيث يخصصونه
بما سوى المحدد ودعاء مكان بمعنى اخر له مما لا جدوى له اصلا
فيكون لفظ المكان مشتركا عندهم بين معنيين لا يليق المناقضة
ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهواء اورد عليه
سيد المحققين ان الجسم اذا خرج عنه مكان ثبت فى الوهم بعد
ما كان الجسم فيه على ما قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء من ان التوهم
يتبع التخييل فى اثبات فضاء غير متناه فان اراد ببقاء المكان
بقاء ذلك البعد الموهوم لكن ذلك البعد ليس مكانا وبقاؤه فى الوهم
لا فى الخارج وان اراد بقاء ما هو مكان حقيقة اعنى السطح فممنوع
والسند ما شئ ويمكن ان يوجه اراد ببقاء المكان بقاء ما يدل عليه
الامارات الاربعة المذكورة التى اتفق الجمهور عليها وهو المراد
بالمكان عند الجمهور ولا نزاع فيه بل النزاع فى ان ذلك المكان
المدلول عليه بالامارات اى شئ هو ابعد ام سطح والحاصل
انا نحكم بما لا بقاء ما هو مكان للجسم بعد خروجه من غير التفات
المخصوص ثم اذا التفتنا الى الخصوصية وفصلنا الامور المحتملة
للمكانية نجزم بان السطح ليس بموجود بعد الخروج فيحصل لنا العلم
بان المكان الموجود موجود ليس اياه على ان الترديد الذى ذكره يجرى

عن شئ

عن شئ تامل فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل من القائلين
بالبعد من يجوز خلوه عنه فالمراد ابطال هذا المذهب والقائلون
بالسطح كفى شروعهم فى هذه المسئلة ابطال اصل الخلاء فلا حاجة
لهم بعد ذلك الى اقامة البرهان على هذا المطلب على حدة ولهم ان
هذه المسئلة مسئلة اخرى هى وجوب تلازم سطوح الاجسام بعضها
مع بعض وهى حقيقة الموثقة بعد ابطال الخلاء لانه يكفى
فى اثباتها ان يقال لو لم يجب تلازم السطوح لزم امكان تحقق
الخلاء اعنى البعد المجرد وهو باطل والا لتساوت حركة ذى
المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما
اورد عليه ان ذى المعاوق الذى يلزم كون حركته متساوية
لحركة عديمه ليس الا ما وقع فى الملاء الرقيق الذى هو اقل
معاوقة لا ما وقع فى الماء الغليظ الذى هو اكثر معاوقة
فكان الظاهر ان يقول عند فرض معاوق اكثر هذا ويمكن دفعه
بان معنى قول المص والا لتساوت حركة ذى المعاوق حركة ذى
جنس المعاوق ولذلك التعريف وقوله عند فرض معاوق اى
عند فرض فرد من ذلك الجنس ولذا نكره وقوله اقل من ذى
من داخل منه فالمفضل عليه مظهر مقدر لا مضمر محذوف راجع الى
المعاوق المذكور وقوله بنسبة زمانيهما اى زمان ذى المعاوق
المعاوق المفضل عليه المقدر وزمان عديم المعاوق المذكور

صريحا وح يظهر صحة كلام المص واما دفعه بانه من وضع المظهر
موضع المضمر والمراد منه عند مرضه اقل فيدفعه تجرح المظهر
الذي وقع موضع المضمر من اللام مع كون المرجع محلى بها وقد
يقال لو قال بحسب معاوقة اقل لكان اظهر وليس له وجه اذ حركتها
ذي المعاوق الاكثر وتعليم المعاوق مفروضنا انه بعينه كما صرح
به الشارح ثم يفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق اه الاولى
ان يقول في معاوقة يكون نسبتها الى المعاوق الاولى كنسبة زمان
حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء سواء كان تلك المعاوقة [illegible]
ملاء ارق او امر اخر فان المعاوقة كما يعلم من الشفاء على ما قيل
يكون بالكسر من قوة الميل والكاسر قد يكون ملا تخرقه وقد يكون
غيره كالبرودة العارضة للتخفيف والحرارة العارضة للتثقيل وقد
يكون باحداث سكونات متتالية من المعاوقة لا يحس بافرادها
ويحس بمجموعها فتخيل ان ذلك بطوء وح لا يرد عليه المنع
الاتي ولا يجري ايضا فيه من منع امكان برودة او حرارة يكون
معاوقتها بالنسبة الى معاوقة الملاء على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء اذ مراتب الشدة والضعف غير متناهية فلا يمكن
الانتهاء الى مرتبة لا يكون اضعف منه كما لا يجري في المسكن
يجوز ان يسكن المتحرك اما بارادته او بارادة قاسر مثلا اي قدر
فرض من الزمان بلا شبهة ولا يرد في المسكن ايضا ان الزمان

الذي بازاء المعاوق مغاير لزمان الحركة تظهر حينئذ ان مجموع
زمان حركة ذي المعاوق الضعيف الذي هو المسكن مع زمان
سكناته زايدا على زمان الحركة بلا معاوق بقدر زمان السكنات
اذ الفرض ان السكنات لا يحس بها بافرادها ويحس بمجموعها
على انها سكنات بل على انها حركة بطيئة فلا يكون زمان السكون
مغايرا عند الحس لزمان الحركة فلا يمكن ان يكون السكون فقط
معلوما للتعلم قدر معاوقته لبسيط فالنسبة اعني نسبة المعاوقتين
بل ما هو طرف للنسبة ما يحس من مجموع هذه الحركة البطيئة
مقيسة الى الحركة في الملاء الغليظ بان يقاس زمان هذه الى
زمان تلك الحركة فالنسبة وان فرضت بين المعاوقتين الا ان
تحققها انما يكون بالقياس الى زمان المعاوقتين فهي بعينها
في الحقيقة النسبة التي بين زمان الخلاء وزمان الملاء الغليظ
فزمان مجموع الحركة البطيئة التي فرضت للمسكن لا يمكن ان يكون
زايدا على زمان الحركة بلا معاوق اعني زمان الخلاء لكونهما
كل منهما احد طرفي نسبة بعينها فتأمل جدا ثم ان هذا البرهان
لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة بل يكفي فرض
وجوده لانا نقول لو امكن الخلاء لكان كل حركة في الخلاء مساوية
الزمان لزمان حركة في معاوقتها لو كانت موجودة وهذه
مقدمة صادقة ثم نقول كل حركة في الخلاء فهي حركة في عدم معاوقة وكل حركة

في عدم معاوقته فهي ليست مساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة
ما مفروضة فنضم هذه النتيجة الى المقدمة الصادقة فينتج من الشكل
الثاني ان لا شئ من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وهذا لزم من
فرض تحقق الخلاء ولا دخل لشئ اخر فيه كما لا يخفى   واعترض عليه
بانا لا نسلم اولا هذه الوجوه الثلثة مندفعة اما الاول فلما عرفت
من عدم ابتناء الدليل على كون المعاوق وملا واما الثاني
فلانه على ما قيل مكابرة صريحة اذ ما دام يبقى قوام له معاوقة
ما بالضرورة واما الثالث فلان النسبة بين المعاوقين يكون
بعينها هي النسبة بين الزمانين عند اتحاد المسافة والنسبة
بين المسافتين عند اتحاد الزمان او مثلها ضرورة انه لا يمكن
ان يعين المعاوقة مرتبة الا باعتبار الزمان والمسافة فلا يمكن
ان يكون المعاوقين نسبة لا يكون تلك النسبة بين الزمانين والمسافتين
وبذلك ثبت قوله وح يقوم الاحتمال المذكور اي مثل الاحتمال
المذكور ولهذا اعترض فلا يتوهم انه لا وجه للفظ المذكور فان
الاحتمال المذكور هو ان لا يوجد قوامان على نسبة الزمانين
لا ان لا يوجد معاوقتان على نسبتهما   فان الاول من النسبة
المقدارية اه قال المحقق الدواني الظاهر ان يقول بان لا يكون الا وفي
اه فان كون الثانية من النسبة العددية غير ظاهر فلا ينبغي سوقه
مساوقا لما المقدار معا فقوله لا يخ الى قوله اولا يمكن جوابه ان الحركة

بدون

بدون المعاوقة مستحيل في الواقع ولا ينافي ذلك امكانها على
تقدير وقوع الخلاء اذ ما صح لا يلزم ان يكون محالا على اي
تقدير فرض لجواز كونه واقعا على تقدير وقوع محال اخر يكون
مستلزما له الا ترى ان عدم العقل الاول ممتنع في نفس
الامر لكونه معلولا للواجب بالذات مع كونه ممكنا على فرض عدم
الواجب وبالعكس وهاهنا كذلك اذ فرض وقوع الخلاء مستلزم لا
مكان الحركة فيه اذ المراد بالخلاء ما يبقى معه الامارات لمكان
والا فليس محلا للنزاع كما عرفت ومن جملتها امكان حصول
الجسم فيه وخروجه عنه وهو مستلزم لامكان الحركة لا محالة وفيه
ايضا امكان منع لزوم كون الخلاء ممتنعا لذاته على تقدير كونه
ممتنعا في الجملة اذ اللازم انما يلزم من فرض وقوع الخلاء على تقدير
فرض الحركة فيه فلعل خلاء لا يمكن الحركة فيه لا يلزم منه فليس بممتنع
وذلك لما عرفت من ان الخلاء المتنازع فيه هو ملزوم للامارات
وذلك ملزوم لامكان الحركة فيه لا محالة والمص مهد الجواب عنه
مقدمة اعلم ان هذه المقدمة ماخوذة من كلام المص في موضعين
من شرح الاشارات موضع اثبات الميل وموضع سياقه هذا
البرهان في اثناء مقدمات ذكرها قبل تقرير البرهان ونقل
عبارة المص في الموضعين بعينها قال في موضع اثبات الميل الحركة
لا تخ عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في

شئ ما تحرك المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها في زمان ما او
قد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاول وبا كثر منه فيكون ابطأ منها فاذن
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء ثم قال في موضع قد بينا
البرهان على اثبات مبدا الميل الطبعي في اثناء مقدمات ذكرناها
هناك ولعلم انه لا يمكن ان يوجد الحركة بنفسها تستدعي شيئا خاصا
من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء تستدعي اخر لانا
بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي مفروضة
غير موجودة وما لا وجود له لا تستدعي شيئا اصلا والحركة
تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس
حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملايمة وينبعث
عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة واما
غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد
حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملايمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد
يحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى
ما يحدد ميلا بنفسها وحالا تحددها ولا يتصور ذلك الا
عند معاوق بين المتحرك وبين ما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة
لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم
ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل في ذاته يختلف

فالتفاوت

فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور
من السرعة والبطوء يكون لشئ اخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج
وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء الرقيق والغليظ واما الذي ليس
من خارج ذاته فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
الشئ لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء
ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان
هما مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين
الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا مبدا
الميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلتان
هذا ثم قرر الدليل ونقل اعتراض طائفة من المناظرين عليه
وهو الذي ذكره الشارح ثم اجاب عنه بقوله واقول الحركة بنفسها
لا يمكن ان تستدعي زمانا الا انها لو وجدت لا مع حد ما من
السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث انا نفرض وقوع وجود
اخرى في ضعف ذلك الزمان او في نصفه كانت لا محالة ابطأ
او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة وحين فرضناها

لا مع حد منهما هف وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض
تحريكه بقوة واحدة انت بما فصلنا نقلنا من عبارة المص جيبا
بان المص لم يعلل عدم التفاوت في القاسر بان المفروض تحريكه
بقوة واحدة بل علله بفرضه على اتم ما يمكن وح فعدم التفاوت فيه ظ
لا سترة فيه واعلم ان التعليل الاول ماخوذ من كلام صاحب المحا
كمات في شرح كلام المص حيث زاد على تعليل المص بقوله ولا عن القا
لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه بقوة واحدة
وهذا التعليل ليس بشيء لان الغرض من عدم التفاوت في القاسر
ان يكون نسبة في تحريكه المعين الى الحركة المعينة الصادرة
عنه والى ما يفرض اسرع منها وابطا على التسوية ليصح انه لا يصلح
لتحديد مرتبة معينة منهما وفرض تحريكه بقوة واحدة لا يصلح لذلك
لان مع ذلك يمكن ان يقتضي تلك القوة الواحدة مرتبة معينة من
السرعة والبطوء بل الصالح لذلك فرضه على اتم ما يمكن ان يكون
كما فعل المص لانه ح يكون هو كالطبيعة في انهما لا يقتضيان بالذات الا
الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لكون المتحرك خارجا عنهما
لا يمكن ذلك الحصول الا بالحركة فهما لا يقتضيان الحركة الا لا
قتضائهما حصول المتحرك في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة
عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا يختلف
بالسرعة والبطوء فظهر مما ذكرنا ان مرض الاتحاد في الجسم القابل

ايضا لا دخل له اصلا بل هو لغو محض ولهذا لم يتعرض له المص هذا ثم
اعلم ان المراد بالقاسر ههنا ما هو غير ذي ارادة والا لا يكون فرق
بينها وبين الارادية في امكان تحديدها الحركة بتخيل مرتبة
حد ما من السرعة والبطوء يدل على ذلك قول المص فيما نقلنا اعني قوله
واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسرية فيحتاج الى ما
تحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالمرتبة وغيرها فاشار بقوله
ثم الى غير نفسانية مح كما ترى فلا بد من امر خارج عاوقها قيل
لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر الخارج عدم المعاوق فانه اذا لم يكن
عائقا يكون سريعة ويمكن ان يقال تلك الحركة السريعة واقعة لا محه
في زمان فيمكن وقوعها في نصف ذلك الزمان فيكون هكذا و
فلا تتحدد ولاجل ذلك استدل الحكماء الى اخره فلو استدلوا
على امتناع الخلاء فرضت الاجسام الثلثة مختلفة في الطبيعة والقلة
تتحرك في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء
وغليظا ورقيقا ولئن فرض جسم واحد يتحرك في تلك المسافات
لكان كلها ايضا ولو استدلوا على اثبات مبدأ الميل فرضت اجساما
ثلثة مختلفة بالذات يتحرك في مسافة واحدة بقوة واحدة قسرية
وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين
اه اعلم ان المص لم يجعل الجواب بوجهين بل لما كان في تمهيده انه لا يمكن
ان يوجد الحركة بنفسها تستلزم شيئا من الزمان والمسافة

وبسبب السرعة والبطوء يستدعي شيئا اخر لان بينا ان الحركة تمتنع
ان يوجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة مما لا وجود له
لا يستدعي شيئا اصلا وكان مدار الاعتراض على ان الحركة يستدعي
بنفسها شيئا من الزمان فكان ما ذكره منعيه جوابا عن الاعتراض ثم
قال بعد نقل الاعتراض على ان الحركة مجيبا عنه وانت الحركة بنفسها لا
يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وجودها اخرى في نصف ذلك
الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطاء او اسرع من المفروض
فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها الا مع حد منهما
فحصل من مجموع كلامين جوابان عن الاعتراض وهما الوجهان اللذان
ذكرهما لكن التحقيق ان مجموع الجواب ليس الا وجها واحدا فان ما ذكره
في الجواب المصدر بانه اول من قوله لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة
والبطوء او بيانا وايضاح لما ذكره في المقدمة من قوله لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما كما لا يخفى على المتامل وقد صرح بما
ذكرنا صاحب المحاكمات حيث قال شارحا كلام المص في الجواب ولم
ما ثبت بعد في المقدمة من ان الحركة لا يخلو من السرعة والبطوء وهما لا
يتحققان الا بحسب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان ما
بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا بعض في مقام
الجواب ايضا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطوء في زمان لكانت

في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه ابطاء فكانت مع السرعة
والبطوء انتهى كلام المحاكمات فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود
له لا يستدعي شيئا اصلا قال صاحب المحاكمات وفيه نظر من وجهين اما
اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء
يفرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مفردا عنهما
غير موجود بل كل شيء مفروض لازم لا يكون وحده موجودا بدون
اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد
النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد
بالافراد اما المهية لا بشرط شيء فلا نسلم انها غير موجودة واما المهية
بشرط لا شيء ثم انها غير موجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة والبطوء
دخل في اقتضاء الحركة ثم قال ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال
ليس المراد ان للسرعة والبطوء دخلا في اقتضاء الحركة الزمان بل ان
الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة والبطوء لان الحركة
لا تقتضيه الا اذا وجدت في الخارج ولا يوجد في الخارج الا اذا كانت سريعة
او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان فاذا فرضت الحركة مفردة
عن المعاوق او لم يبلغ المراد ان الحركة ان كانت مفردة لا تقتضي شيئا من الزمان
فان الحركة لا يمكن انفكاكها عن اقتضاء شيء من الزمان مط سواء فرضت
مفردة او غير مفردة بل ندعي انها لا تقتضي مفردة شيئا من الزمان
على ان يكون مفردة قيدا للاقتضاء لا للوجود وانما تقتضي مفردة

شيئا من الزمان لانها مفروضة لا يمكن ان يوجد وما لا يكون موجودا
لا يمكن ان تقتضي شيئا موجودا وهذا حق لا شبهة فيه واما اذا فرضت
موجودة مفروضة وان كان ذلك المفروض محالا فيجب ان تقتضي على ذلك
المفروض شيئا من الزمان البتة اذ لا يمكن تصور الحركة بلا زمان و
ح يظهر جدا اضمحلال الاعتراض السابق للش على المص وينعكس التشنيعات
الالهية متضاعفة على الش وهذا المعنى يقتضي ان تكون الحركة
لا مع المعاوق ومستدعية لزمان قيل هذا المعنى يلزم الحركة في الخلاء
ويمكن ان يوجه غرض الش ان كلام المعترض يقتضي ان الحركة من حيث هي لا بشرط
ان يكون مع العايق او مع عدم مستدعية زمانا ولزوم كونها لا مع العايق
مستدعية للزمان في الخلاء انما هو بفرض الحركة في الخلاء وليس هو مقتضى
كلام المعترض وح فلا يرد عليه ذلك بل جوابا ان غرض المص ايضا ليس الا
دفع هذا الغلط الذي اعترفت انه مقتضى كلام المعترض بكلامه وان
مرامه بحيث لا غبار عليه اصلا كما حققنا ثم قيل فلا دل ان يوجه
ان معنى كلام المعترض ان عدم المعاوق محدد كما ان المعاوق كذلك
ويمكن ان يوجه هذا لا يجدي المعترض اذ غرضه منع لزوم مساواة
زمان ذي المعاوق القليل زمان عديم المعاوق وذلك انما
يتم باقتضاء الحركة نفسها مع قطع النظر عن المعاوق زمانا وبازاء المعاوق
زمانا اخر ليكون زمان ذي المعاوق زائدا على زمان عديم المعاوق
وكون عديم المعاوق محددا على انه لا معنى له كما عرفت مما لا دخل له

في ذلك

في ذلك اصلا ولم يتنبه انه مبنى الدليل هو كون الخلاء بحيث لو
فرض تحققه لامكن وقوع الحركة فيه وكون الحركة بحيث لو فرض وقوعها
في الخلاء لاقتضت الزمان وكلاهما كلام اما الاول فلانه قد عرفت انه لو
لم يكن كذلك لا يكون محلا للنزاع واما الثاني فلان الحركة لا يتصور بدون
الزمان والمص لم يبطل كون الحركة مقتضية لمطلق الزمان بل انما ابطل
كونها محددة ومعينة لشيء من الزمان وبين انه يجب ان يكون مطلق
الزمان الذي هو مقتضى طبيعة الحركة محددا متعينا لها بسبب المعاوق
ولا بنفس ذاتها ولزوم تعين زمان الحركة الواقعة فرضا في الخلاء
بدون المعاوق انما هو بمحض الفرض ولا ينافيه ما هو مطلوب المص والحق
استحالة ذلك في الواقع والحاصل ان مبنى الدليل هو امكان تحدد
زمان الحركة بنفسها على فرض وقوعها بدون المعاوق والذي
ابطله المص انما هو امكان تحدده بنفسها بدون المعاوق في الواقع و
ليس بينهما تدافع اصلا ان ازمان القاسر في الحركات الثلث .
قد عرفت ان المص لم يعلل عدم التفاوت في القاسر بكونه مفروض التجريد
بقوة واحدة فلا يرد عليه ذلك اصلا وكذا الكلام في قوله
القايل للحركة قد عرفت انه لا اثر لذلك القول في كلام المص ولا هو
مما يتوقف عليه كلامه فان ذلك الامر لا يلزمه ان يكون معاوقا
قد عرفت ان الحاجة الى المحدد انما هو لاقتضاء الطبيعة والقاسر
حصوله في المكان الطبيعي او القسري في الان زمانا لو امكن واذ لا

لا يمكن ذلك بل يجب ان يكون ذلك في الزمان وكل زمان فانه
يمكن ان يفرض اقصر منه فكل حركة يفرض في زمان يمكن فرضها في نصف
ذلك الزمان فلا يتعين مرتبة ما من السرعة والبطوء للحركة بالنسبة
الى الطبيعة او القاسر الذين شانهما ما ذكرنا فاحتاجت الى امر محدد
وذلك وهذا الامر لو كان موافقا للطبيعة والقاسر فيما اقتضاه
او لا موافقا ولا مخالفا فظاهر انه لا يمكن ان يكون محددا فيجب كونه
مخالفا لهما في الاقتضاء وهو معنى المعاوقة فظهر ان ذلك الامر المحدد
لا يمكن ان يكون هو الميل فما اقتضت او لا امرا يشتد ويضعف
قال صاحب المحاكمات فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما ان
يكون قابلا للشدة والضعف او لا فان لم يقبلهما وامكن استنادهما
بقبلهما الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات
وان قبل الشدة والضعف فلا بد له من سبب اخر فاما ان تنتهي
الى غير قابل للشدة والضعف او تسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز
استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها قابلة للشدة والضعف
لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات لكونه قابلا لهما فلا بد
من ميل اخر لا يبقى اصل الميل من الطبيعة بالذات لكونه واما شدته
وضعفه فيجب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجية لانا نقول فلم
لا يجوز ان يكون كل في الحركة ثم ان وقعت المساعدة على انه لا بد
له من امر متوسط فلا نم انه هو الميل فلم قلتم انه كذلك فنقول ليس المقصود

من هذا الكلام اثبات الميل فانه بديهي الوجود محسوس ومن البين الواضح
ان له مدخلا في حركة الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن
تحت الماء وفي الحجر المسكن في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق
ونزول الحجر ولهذا اعنون الفصل بعض الشيخ بالتنبيه بل المراد ان يبين لم
احتاجت الطبيعة في تحريك الجسم الى الميل وما الحكمة في ذلك وقد اشار
بعض الشارح المحقق في اول الكلام بقوله بسبب احتياجه الى ذلك
وغاية التوجيه ان الطبيعة امر ثابت غير قابلة للشدة والضعف والحركة
غير قار الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد
عن الحركة لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت او لا الميل وهو
قار الذات قابل للشدة والضعف فيناسب الحركة من جهة اختلافه
بالشدة والضعف ويناسب الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر
الحركة عن الطبيعة بتوسطه فهذا مجرد بيان مناسبة ما فهذا الكلام صريح
الى قوله هو الميل قد عرفت مما نقلنا من المحاكمات ان المقصود من هذا الكلام
ليس اثبات كون الميل محددا بل بيان كونه مصححا لصدور الحركة من الطبيعة
ولا يخفى ان بعد تصحيح صدورها عنها لا بد لها من معاوق يحددها
من السرعة والبطوء لما ذكر ثم لم لا يجوز ان يكون امرا خيرا القوام
لا شك في جواز كون المعاوق عن الحركة الطبيعية امرا خيرا القوام ولم
يدع احد الحصر في القوام مطلقا وقول المصنف فالخارج هو قوام ما في المسافة

من الاجسام فالمراد ان الخارج الواقع بحسب الطبع وعلى سبيل العموم والدوام
من دون مدخلية الصناعة في الوضع او خصوصية حال من الاحوال انما
هو قوام ما في المسافة وجواز كون شيء اخر معاوقا نادرا على وضع من الاوضاع
او حال من الاحوال لا يضر في المدعى اذ غرضه ان الحركات الطبيعية واقعة على
العموم والدوام غير مقيدة بوضع من الاوضاع وحال من الاحوال فلو كان
معاوقة الامور النادرة الوقوع المختصة بوضع وحال كافية لما كانت الحال
على ما ذكرنا فليتامل واحتمال في الدليل فبلغ بفرض الاجسام الثلثة الفلكية
مع عدم اشتراكه في الجميع   لكنه متعلق بكل الطبيعة والنفس ليست ذا خلاء
فيما هو يتحرك بالطبع فان المتحرك بالطبع انما هو الطبيعة الجسمية فان الناطقة
ينقله من مكان في الصورة المفروضة انما هو الجسم البدن بما هو جسم لا بما
هو حي مثلا وايضا المعاوق الداخلي الذي حكم بامتناع تحققه في الحركة
الطبيعية ما هو مقتضى طبيعة المتحرك كما صرح به المصنف بقوله لان ذات الشيء لا
يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك والنفس ليست
مقتضى للبدن وبالجملة الحكم بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق
الا الخارج بالمعنى المذكور ضروري لا يقبل المنع اصلا فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية الى قوله الخارجي اعني امتناع الخلاء لم يستدل احد بما
لمعنى الحركة القسرية على هذا المقصد بل انما استدلوا عليه بالحركة الطبيعية
فقط وقول المصنف ولاجل ذلك استدل الحكماء لجانبين اه لا يقتضي استدلالهم
بكل واحد من الحركتين على كل واحد من المطلبين بل معناه انهم استدلوا

بواحدة من الحركتين على واحد من المطلبين وبالاخرى منهما على الاخر
منهما   لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل للحركة اه بان يقال
لم لا يجوز ان يتفاوت القابل بالتفاوت في ميله الطبيعي فيكون المعاوق
واحدا بالمآل   وكذا لا يصلح الخلاء معاوقا الداخلي قال صاحب
المحاكمات يجوز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة الخارج وحركة ذي الميل مع
قدر ما من الزمان وذي الميل يقتضي زمانا وزمانا اخر بازاء الميل فيختلف
الميل زمانا وقدرا من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور انتهى وانت خبير
بان هذا انما يرد في الحركة القسرية واما في المستديرة فلا كما لا يخفى
على المتامل   قوله وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة المطلوب
فيها اعني الحصول في مكان يليها ويقرب منها وهذا شايع جدا فان قولك
هذا الجسم واقع في جهة الفوق وذلك الجسم في جهة التحت وليس المراد انه
واقع في نفس الجهة بل المراد ما ذكرنا فلا يرد عليه ما اورده الشارح على ان
الامر في امثال ذلك هين جدا   قوله الفصل الثاني في
الاجسام اي في تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري وبيان بعض احوالها
اعني احوالها من حيث الاختصاص بكل واحد من نوعيها اللذين تعلق
غرض الفن بالبحث عنهما والحاصل ان المقصود من مبحث الاجسام ليس مقصورا
على احوالها المشتركة فقط ولا متناولا لما يتعلق بنوع نوع من انواع الجسم
بل ما بيننا والاحوال من حيث كونها مشتركة ومن حيث كونها
مختصة نحوا خاصا من الاختصاص فجعل المبحث عن الاجسام فصلين

احدهما البحث عن احوالها المختصة بذلك الاختصاص وثانيهما
البحث عن احوالها المشتركة وقدم الاول على الثاني لكون الخاص متقدما
على العام بحسب الوجود وقوله وهو قسمان اي الاجسام من حيث
كونها موضوعة للبحث في هذا الفصل اعني من حيث كونها مبحوثا
عن احوالها المختصة بهذا النوع من الاختصاص المتعلق بغرض
الفن قسمان وانما اولنا ذلك التاويل لكون المص ذلك الاعم فان الفصل
الثالث ايضا في احوال الاجسام فلا بد من امتياز كل منهما عن الاخر
احتميا ذا لحس بسببه ذكرها في فصلين وذلك الامتياز على النحو
النحو الذي ذكرنا حاصل بينهما كما يظهر عند تتبع مسايل كل منهما وقد
مثل هذا التاويل في الفصل الاول عمل ذلك فتدبر وهي اي الافلاك
وكذا قوله وهي العناصر فان قلت كيف يصح حمل الافلاك فلكية و
العناصر عنصرية قلت يصح ذلك على سبيل المبالغة كالمعطي والقاطع
والحامل وامثال ذلك او على سبيل نسبة النوع الى الجنس فتامل
يعني الافلاك التي ليست باجزاء الظ ان المراد منه ما لا يكون
نفس واحدة متعلقة به وبغيره او ما لا يكون مادته جزء من مادة
غيره وح ينتقض بجوزهر القمر عند الش وبمايله عند المحققين وايضا
يلزم على تجويز المص والعلامة ان يكون الفلك الكلي منحصرا في
فرد في نفسه لا ثمانية ولا تسعة وكذا الوارد منها ما يكون في
نفسه متساوي الثخن موافق المركز او ما يكون وحده مبدا الحركة ه

محسوسة اما منظ او في بادي النظر او ما يكون حركته محسوسة بالانفراد
لا في ضمن حركة كوكب فانه على الاول ينتقض بجوزهر القمر ومايله وعلى
الثاني بهما وبخوارج المراكز والتداوير باسرها وعلى الثالث بفلك
الثوابت فان حركتها انما ادركت بنظر دقيق وعلى الرابع بفلك الا
افلاك والمثل فانه لا يحس حركتهما الا في ضمن حركة الثوابت المركبة
منها ومن حركاتها الخاصة الا ان يراد في الاخير بكونها محسوسة
بالانفراد انها ان يحس بدورة منها على وجه لا يكون جزء الحركة الاخرى
وفلك الافلاك كذلك اذ يحس بدورة من حركتها على ذلك الوجه
فانه اذا نظر بدورة من حركة الثوابت بالحركة اليومية لم يظهر بها لان
حركتها مركبة من تلك الحركة وحركتها الخاصة بل انما يظهر ذلك في
ادوار كثيرة من حركتها اليومية وكذا الثوابت عكس الاحساس
بدورة منه بالنظر الدقيق بحيث لا تخالطها الحركة اليومية وكذا
الحال في ساير الافلاك الكلية واما الافلاك الجزئية حتى جوزهر
القمر ومايله فلا يحس بدورة من حركتها الا مخلوطا بغيرها اذ لا يحس
الا بحركة مخصوصة من القمر ثم يحيل الى تلك الحركات الا ان في ذلك
تكلفا بل الحق ان يقال الفلك الكلي ما ينضبط به احوال واحدة من
الحركات التسع اما وحده او مع ما يشتمل هو عليه والمراد من الاشتمال
اعم من ان يكون اشتمال الكل على الاجزاء واشتمال المحيط على المحاط
وح يدخل الجوزهر المايل ويندفع ما سيأتي من توهم الش

كما لا يخفى و يمكن توجيه تعريف الشرح بذالك بعناية بان يكون
ما لا يكون حيز للغير في ضبط واحد من الحركات التسع بل يكون اما
وحده كافيا في ذالك او بما يشتمل عليه على التقسيم المذكور فتامل
لجواز ان يكون لكل من الثوابت ذالك الجواز في الثوابت الغير
المرصودة واما في المرصودة المساوية الابعاد لاعظم الثوابت حركة من
العالم وما هو اقرب منه فلك وما هو اكثر بعدا لو كان فكان
لغير المرصودة في ذالك كما يظهر عند التامل بان يستند الحركة
اليومية المحسوسة الا الى فلك خاص قد يحال ذالك لانه يستلزم
كون قطب العالم اعني قطب الحركة اليومية متحركا بحركة الثوابت و
منتقلا عن موضعه فلو اتفقا لهما كما ان قطب حركة الثوابت متحركا
بحركة اليومية لانه يكون نقطة بحذاء فلك الثوابت غير نقطة قطبه
فيجب بحركة لا محد بحركته و ذالك مع كونه محالا ومخالفا للواقع يستلزم
بحركة كل من شيئين بحركة الاخر والجواب ان قطب الحركة اليومية ح
يكون نقطة نوعية محاذاة فلك الثوابت غير متحركة بحركته لانقطة متحصر
منه ليلزم تحركها فلا يلزم محذورا صلا فتامل و بذالك يندفع ما
يتوهم من انه يلزم على هذا التجويز سكون اربع نقاط في سطح واحد
متحرك وان يكون سطح واحد بعينه محدبا للمتحرك اليومي ومتحركا بحركته
ومقعرا بالفلك الثوابت ومتحركا بحركته اما اندفاع الاول فبما ذكرنا
فتظ واما اندفاع الثاني فلانه كما يجوز ان يكون جسم واحد بعينه

لخارج

لخارج مركز مثلا فلكا مستقلا متحركا براسه جزا من فلك اخر متحركا
بحركته فلم لا يجوز مثل ذالك في سطح واحد بعينه واما الفرق بينهما في
ذالك و كما لا استبعاد في كون سطح واحد سطحا لجسمين باعتبارين
وفي كون كل واحد منهما متحركا بنفسه وبحركة الاخر من جهتين فلا
استبعاد في حركة ذالك السطح ايضا لحركتين فليتامل قال ايها
المحقق لما سمعت هذا امثال المحقق الذي فانه يجوز ان يكون اثنين با
لفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر في ثخن
مثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبتونها بين الممثلات
لا بين ذالك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية في ذالك الممثل
والفلك الكلي للقمر انتهى وانت خبير بان الغرض من تقليل عدد الا
فلاك ليس بحجة الا سم بل الغرض ان الاجرام التي يثبتونها لضبط الحركات
هل يجوز ان ينقص منها شيء او يكتفى باقل منها ام لا وعلى ما جوزه
المص قد ينقص جرم فلك الافلاك وعلى تجويز العلامة ينقص معه
مع جرم فلك الثوابت واما الاحتمال الذي ابداه ذالك المحقق لا
ينقص جرم من الاجرام بل انما يرفع الانفصال فقط ويجعل الافلاك
الفلك الكلي قلت وهو تقليل المجلدي حد على انه على المحقق الذي
ذكرنا من تعريف الفلك الكلي لا يقبل ذالك الاطلاق ايضا قال
على محدب فلك زحل اي يكون الثوابت مركوزة في
ثخن متمم الحاوي و دواير البروج مفروضة على محدب ذالك المتمم

ولا يخفى انه يجب ان يكون ثخن المتمم بحيث يسع عظم الثوابت ولو ورد
عليه انه يتوقف على عدم انخساف شيء من الثوابت بزحل عند
كونه في الاوج وهو غير ظ وقد يدفع بان تماس محدب الخارج مع محدب
الممثل ليس بواجب بل هو امر استحساني فيفرض محدب حامل زحل
غير مماس من المحدب الممثل ولا يخفى انه على هذا يجب ان يكون ما
يحاذي الاوج من الممثل بحيث تسع عظم الثوابت بجريان احتمال
الانخساف بزحل فيها ايضا فيكون ما زاد من الممثل عن الفلك
اثبتوه مساويا لفلك الثوابت الذي اثبتوه فلا جدوى لفرض
حدثه والاكتفاء بالتسعة فتامل بشرط ان يفرض دواير البروج
اه انما فرض دواير البروج متحركة بالحركة السريعة لانها لو كانت
ساكنة تخيين حركة الثوابت بالحركة البطيئة وان امكن تحريكها بالحركة
البطيئة ايضا لكن لا يمكن والانتقال من برج الى برج او في كل
ان يكون الحركة البطيئة التي للثوابت واقعة في برج اخر قبل قطعها
بالحركة البطيئة ورحابه نعم يمكن ضبط حركاتها بالحركة البطيئة
باعتبار كونها في برج الى حين وصولها الى ذلك البرج بعد
تمام الدورة بالحركة السريعة لانه لا يكون حين الوصول على نقطة
كان عليها ابتداء فاستحسن وانتخ على الظ ان الاستحسان والثنا
انما هو بعلم المص بقراين الحال لفطن العلامة لذلك من عند نفسه
والا فقد قيل ان ذلك الاحتمال مذكور في التفسير الكبير للامام

قوله اقول

اقول فيه نظر اما اولا فلانه صرح الخ الظ ان المص قصد بالتمثيل
لا الحصر او انه ادرج بعضها في بعض على سبيل النظر وهو شايع فيما
بينهم والامر في امثال ذلك هين وخطاء من خطا سهل في مثله بين
واما ثانيا فلان عدد الافلاك الخ قد عرفت مما ذكرنا في تعريف
الفلك الكلي ان جوهر القمر يجب ان يكون فلكا كليا وح فلا يكون
محدودا في الافلاك الجزئية كيف ولا بد من اعتبار فلك كلي للقمر
وظ ان المركب من افلاكه الاربعة يكون مركبا اعتباريا حيث لا نفس
تتعلق بالمجموع فلا يمكن ان يكون فلكا كليا بل ولا فلكا مطلقا ضرورة
اعتبار الوحدة ولا تكفي الوحدة الاعتبارية والا لم ينحصر الافلاك في
عدد كما لا يخفى فلا بد ان يكون واحد من الاربعة فلكا كليا او
لا يكون للقمر فلك كلي وظ ان الفلك الكلي فيما له افلاك جزئية ينبغي
ان يكون مشتملا عليها نحوا من الاشتمال والمحاط ليس مشتملا على المحيط
اصلا فيجب ان يكون الجوزهر هو الفلك الكلي للقمر لكونه محيطا على سائر
افلاكه وعد القوم الجوزهر اعلى افلاك القمر كما ذكره الشارح يشير على
ما ذكرنا فان ولهم في عد افلاك ساير الكواكب ان يذكروا الفلك
الكلي فلكا اولا كما لا يخفى على من تطرح رسالة في هذا الفن فضلا
عن المتتبع وعلى كل التقديرين يكون عدد الافلاك منحصرا فيما
ذكره المص غاية الامر انها يجوز ان الاحتمالات الاخر لا يخفى
ان تجويز الاحتمالات الاخر ينافي العلم بكون الحال

على ما ذكر انما لا ينافى الظن بذلك ولا يبعد ادعاء ان غرضهم
حصول الظن بكون الحال على ما ذكر لا اليقين الا ان قول الش
لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر
صريح على ان المراد هو اليقين فتامل ومثل هذا الاحتمال
قائم فى العلوم العادية والتجربية اه قيام مثل هذا الاحتمال فى
تلك العلوم انما هو بمعنى الامكان الذاتى لا الوقوعى ولو كان بمعنى
الامكان الوقوعى لم يحصل علم اصلا على ان قيام الاحتمال بمعنى
الامكان الذاتى ليس فى جميع الضروريات فان احتمال كون
الجزء اعظم من الكل وكون النقيضين مجتمعين ممتنع بالذات
وثبوت القادر المختار فيما يكون خلاف ما علم ممكنا ذاتيا
لا يقتضى جوازه بمعنى الوقوع الا على القول بالارادة الجزافية وحينئذ
هذا القول لا يمكنه القول بحصول علم يقينى اصلا ولو قال به كان
منها كما لا يخفى فوق افلاك الزهرة والعطارد والقمر اى
فوق المجموع من حيث المجموع فان كونه فوق فلك القمر ليس لذلك
بل لانكساف بها فتامل واما اذا كان دعواهم الخ حاصله
ما اشار اليه من كون مقصودهم حصول الظن بكون الحال على
ما ذكرنا فتامل اى الافلاك باسرها الاظهر ان لا يخصص
بالافلاك بل ما يعم الافلاك وما فيها من الكواكب فان الا
حكام الاتية يعم القبيلتين سوى قوله شفافة فيحتاج الى التغليب

وهو شايع ولعل الش لذلك ارتكب التخصيص لا لحاجة اليه وقول
المص وكل دون ان يقول وهو يدل على ما ذكرنا فان قلت لعل الش انما
خصص لكون الدليل الذى استدلوا به على تلك الاحكام مخصوصا بالا
فلاك دون الكواكب قلت ستعرف ان هذه الاحكام بمقتضى البرهان
انما يثبت فى المحدد فقط ولجزئها فى غيره انما بالحدس وهو مشترك
بين ساير الافلاك وبين الكواكب فتامل والا لكان اجزاؤها
المختلفة الطبايع اى لو لم يكن بسيطا لكانت مركبة من اجزاء مختلفة
الطبايع وكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال اه وفيه نظر
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعة الخ لا يخفى انه
تلك الاجزاء وان لم يكن قابلة للحركة الا انها لا محالة واقعة بنسبة بعض
بعضها الى بعض فى جهات مختلفة فيلزم تحدد الجهة قبل الفلك
لا به وبذلك يثبت امتناع تركب الفلك من اجسام مطلقا سواء كانت مختلفة
او متشابهة بل من اجزاء مقدارية بالفعل مطلقا سواء كانت اجساما او
لا صرح بذلك فى شرح الاشارات واورد عليه صاحب المحاكمات ان
الفلك انما يحدد جهتى الفوق دون ساير الجهات فالوقوع فى ساير
الجهات لا يستلزم الخلف والتحديد ان تحدد جهات العالم ليس الا
الفلك لانه يحدد جهتى الفوق والتحت بالذات وبواسطتهما يحدد
ساير الجهات وكل جسم سوى الفلك المحيط انما يحدد جهاته
اطرافها القائمة به لا جهات العالم فتامل واجزاؤه ههنا ان

ان يقى اذا تحرك حركة الفلك على دائرة مركزها مركز العالم فهو
ان لم يتحرك الى احدى جهتى الفوق والتحت حقيقة لكنه يتحرك من جهة
من جهات العالم الى جهة منها فيلزم تحدد جهات العالم لا
بالفلك هف فان قلت مثل هذه الحركة واقعة فى بعض الفلكيات
كالتداوير والكواكب فكيف يدعى امتناع تلك الحركة عليها قلت
امتناع هذه الحركة مط سواء كانت بالذات وبالعرض انما هو فى
الفلك المحدد واجزائه بمقتضى البرهان وفى ساير الافلاك المحيطة
بالارض واجزائها بمقتضى الحدس كما سياتى وفى الكواكب والتداوير
يمتنع بالذات بمقتضى الحدس لا بالعرض على انه قد مر وقد يقى تلك
الاجزاء يخرج عن احيازها بالحركة الدورية وان لم يخرج بالتاليف
اللهم الا اذا فرض تلك الاجزاء على هيئة اطواق موازية لمنطقة الحركة
وهذا على تقدير كون المكان هو البعد انما يتمشى فى الفلك الا
على دون الافلاك الباقية لانها متحركة بحركات عرضية فيخرج بها
عن الامكنة   اقول الفلك انما تحدد جهتى الفوق والتحت هذا
ماخوذ من كلام صاحب المحاكمات المنقول انفا والجواب انهم مبنا
حقيقتا هناك واجزاؤها هنا ان يقى اذا تحرك جزء الفلك على دائرة
مركزها مركز العالم فهو وان لم يتحرك الى احد جهتى الفوق والتحت
حقيقة يتحرك من جهة من جهات العالم الى جهة اخرى منها فيلزم
تحدد جهات العالم لا بالفلك هف فان قلت مثل هذه الحركة واقعة

فى بعض

فى بعض الفلكيات كالتداوير والكواكب فكيف يدعى امتناع تلك
الحركة عليها قلت امتناع هذه الحركة مط سواء كانت بالذات او بالعرض
انما هو فى الفلك المحدد واجزاؤه بمقتضى البرهان وفى ساير الا
فلاك المحيطة بالارض واجزاؤها بمقتضى الحدس كما سياتى وفى
التداوير والكواكب ممتنع بالذات بمقتضى الحدس لا بالعرض على ان
ان الكواكب والتداوير ليست من اجزاء الافلاك حقيقة فلا يمتنع تحركها
هذه الحركة فتدبر وقد يجاب بان المكان الطبيعى ما يطلبه الجسم على اقرب
الطرق ولا شك ان وتر قوس تلك الدائرة اقرب منها وهو اسهل
بالنسبة اليها ويدفع بان اجزاء الفلك لعلها على هيئة قطع الحلق
فيكون مسافة القوس ح اقرب من الوتر او بعد قطع مسافة الوتر
يحتاج المتحرك الى حركة اخرى حتى يحصل فى مكانه الطبيعى بخلافه اذا
قطع مسافة القوس كما يظهر عند التامل   على ان هذا الدليل قد
اعترض اعلم ان جميع ما يثبتونه فى الفلكيات مبنى على تحدد
الجهات انما يتم فى الفلك المحيط واما اجزاؤه فى ساير الافلاك
من الحدس صرح به الملا قدس سره فى شرح الاشارات وح
فلا حاجة الى مثل هذا الاعتراض   وقد يمنع التنافى بين الميلين
الخ قد اثبت المستدل المنافاة بكون احدهما مقتضيا للتوجه الى جهة
والاخر الصرف عنها فظ ان المنافاة بين التوجه الى جهة والصرف عنها
انما يكون اذا كانا من جهة واحدة كان يكونا ذاتيين فاجتماعهما مط

لا ايض المنافات المطلوبة وفي الكرة المدحرجة وامثالها احد الميلين
اعني المستقيم ذاتي والاخر عرضي كما قيل ومنع كون الحركة المستديرة
مقتضية للصرف عن الجهة مكابرة فانها لا محالة يقتضي توجه بعض
الاجزاء الى جهة وصرف البعض الاخر بل وصرف ذلك الخصوص
نصف الاخر عن تلك الجهة فان قلت اذا امكن استناد التوجه والصرف
في الحركة المستديرة الى امر واحد هو الميل المستدير فلم لا يجوز استناد هنا
الى امرين هما الميل المستدير والميل المستقيم ليجوز اجتماعهما قلت التوجه
في الحركة المستديرة ليس منافيا للصرف بل ميل التوجه الى وضع ما
هناك بعينه ميل كما يظهر ذلك بالتامل الصادق   لان مادة
الفلك لا يقبلهما الا شك في ان الخفة لازمة للحرارة من حيث هي
وكذا الثقل للبرودة فلو وجدت الحرارة مثلا في الفلك لكانت طبيعته
وح ان يكون طبيعة الشيء مقتضية للملزوم ومادته غير قابلة للازم
والحركة من حيث هي ليست مستلزمة للحرارة ليلزم من تخلفها
عنها في الفلك ما ذكرنا بل استلزامها انما هو بالعرض وباخذ
المصاكة وليس المصاكة لازمة للحركة من حيث هي بل الحرارة
ايض ليست لازمة للمصاكة مط بل انما اذا كان للمتصاكين مادة
منفصلة ومادة الفلك ليست كذلك فتامل في جميع ذلك   لوجود
الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي الخ يعني ان
طبيعته في غاية جودة الفاعلية لكونها تام القوة بدعة مفطورة

على الفعل غير متوقف تاثيره على امر ينتظر او يتجدد او مانع يزول
وكذا مادته في غاية جودة القابلية لكون استعدادها مفطورة
غير مكتسبة ولا متوقفا على حدوث امر او حصول شرط او زوال
مانع وكلما كان الفاعل تام الفاعلية والقابل تام القابلية يكون
صدور الفعل على اتم ما يمكن بالضرورة الفطرية وح فنقول ان المحجوب
مراتب المسخوة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك لا مرتبة ضعيفة في
غاية الركاكة فان القابل اذا كان مفطورا على ذلك القبول بلا اكتساب
استعداد والفاعل على اتم ما يمكن من جنسه فعلم قبول القابل الا
مرتبة ضعيفة من الفعل يرجع الى سقط والمخالفة النوعية لا تؤثر في ذلك
لان مادة الشيء يجب ان يكون مستعدا لقبول اتم ما تقتضيه طبعه
فتامل   قد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية الخ يعني عن هذا
الاخير وهو النقض ويظهر منه الجواب عن المنع الثالث ايض
والجواب انكم قد عرفتم المنع ايض قد عرفت انك فاعلها ايض لا هنا
لا يحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب قد عرفت ان هذا الحكم
مختص بالافلاك فلا ينتقض بالحامل للكواكب فانها يكشف ما
وراءها منها   لكن عن النار قد خرجنا هذا بناء على كون
النار عنصرا برأسها كما هو راي الاكثرين واما على تقدير كونها حادثة
من حركة الفلك كما ذهب اليه بعضهم فعندها كروية المحدب فقط
دون المقعر لحدوث النار عند المنطقيين اكثر لسرعة الحركة عندها

وعند القطبين اقل الطوها عندها اجيب بان النار لكونها
خفيفة مط تنبسط على محدب الفلك اينما حدثت والا يلزم كون الخلا
فيما يلي القطبين اعني من النار فيما يلي النقطة فتامل   اما الارض
والماء فذاك فيهما ظاهر لمكان التلال والامواج وذلك بعينه يستلزم
عدم كروية الهواء ايضا فلا ينبغي التفرقة بينه وبينهما في الظهور
عدمه وكون عدم كروية الهواء لوجه اخر ايضا لا يقتضي ذلك
واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اه دون الابخرة المرتفعة
اليه لان الادخنة اجزاء ارضية مختلطة بالاجزاء النارية والابخرة
اجزاء مائية مخلوطة بالاجزاء الهوائية والادخنة وان لم يكن
خالية عن اجزاء هوائية ايضا لكنها مغلوبة فيها والحكم للغالب
وكونها مغلوبة في الابخرة من معلومة بل الظاهر خلافها وكون الاجزاء
المائية في الابخرة تابعة للهوائية في الحركة لا يقتضي مغلوبيتها لان
سخونتها العرضية ايضا جزء لعله الحركة فتامل   لانها قوية على احالة
ما يقبل اليها بالتدخين اي بتدخين ما فيه من الاجزاء الا
رضية وفيه شيء والامر فيه هين لكن ههنا شيء اخر وهو ان الدخان
وان لم يرتفع في النار لاجل ما ذكرنا الا ان عند الوصول اليها
تتبادر اليه النار متصلة فيختل بذلك امر الكروية ويمكن دفعه
بتكلف فتامل   وجدوا العناصر الاول ان توجد والعناصر
لا تخلو اما عن حرارة ويبوسة او حرارة ورطوبة او برودة ورطوبة

او برودة

او برودة ويبوسة ولم يجد دا الا ما يشتمل على واحدة منها ولم يمكن
اجتماع الثلثة والاربعة فحكموا بان العناصر هي هذه الاربعة بالوجدان
والاستقراء فان مجرد عدم خلو العناصر عن هذه الكيفيات الاربع
وعدم وجدان ما يشتمل على واحدة منها وعدم امكان اجتماع الثلث
او الاربعة لا يقتضي كون العناصر اربعة بل يمكن ان يخرج الاثنين
يشتمل كل منهما على كيفيتين ويمكن توجيه ما ذكره الشارح بان يحمل الواو
الثانية على معنى مع اعني ان يكون معناه لا يخ عن حرارة وبرودة
مع رطوبة ويبوسة اي لا يخلو عن حرارة وبرودة كل منهما مع رطوبة
تارة ويبوسة اخرى فيرجع الى ما ذكرنا وح لا يرد الاعتراض اصلا
نقول وما يقال انا لم نستدل بنفس الكيفيات على عدد العناصر بل بازدواجها
كما اشرنا اليه المص ولا بنفس ازدواجها بل بوجدان الازدواج كما اشرنا
اليه فالمشتمل على الحرارة واليبوسة لم يوجد منه الا ما يشتمل على مرتبة
معينة من الحرارة واليبوسة اذا خلي وطبعه هو النار وكذا المشتمل على
الحرارة والرطوبة كك هو الهواء والمشتمل على البرودة والرطوبة كك
هو الماء والمشتمل على البرودة واليبوسة كك هو الارض فانه لم يوجد
شيء منها اذا خلي وطبعه الا ما يشتمل على مرتبة معينة من الحرارة
الرطوبة او البرودة واليبوسة فلا يرد الاعتراض المصدر بلا يقال لان
شيئا من العناصر التي وجدناها لم يقتض طبيعته الا كيفية
متشابهة في مادته هي الكيفية التي لم يجد ما يعم غيرها من جنسها

واما الجواب الذي ذكره الشارح عن الاعتراض الاول فمع كونه خلاف
الواقع على ما اشرنا اليه يرد عليه الاعتراض الثاني ولم يندفع بما اجاب
به عنه بقوله لانا نقول لان مراتب الكيفيات عندهم انواع
مختلفة كما اعترف هو به اتفاقا فلا يكون من نوع واحد واما ما في
في الجواب عن الاعتراض الاول من ان كل واحد من العناصر بالغ في
غاية الشدة في احدى كيفيتيه النار في الحرارة والماء في البرودة والهواء
في الرطوبة والارض في اليبوسة واثبات عنصر لبعض الحد ودونه هو
البالغ في الشدة غير مستلزم للترجيح اذ به يستغني عن اثبات
العناصر للمراتب الاخر لحصولها من الامتزاج ففيه مع منع كون برودة
الماء ابلغ من الارض وكذا رطوبة الهواء من الماء على ما قيل وان
كان منع الاخير لا يخلو عن مكابرة فان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال في الهواء اظهر انه لا يمكن دفع لزوم الترجيح على تقدير
اثبات العنصر للحد البالغ في الشدة فتامل   اذا اثبتوا الجميع
الحد وبعض واحد فلا يلزم ذالك يعني اثبتوا الجميع مراتب
الحرارة والبرودة واليبوسة اذا كانا مجتمعين عنصر واحد كالنار
فكل حار في اي مرتبة كانت من الحرارة اذا كان يابسا في اي مرتبة
كانت من اليبوسة هو النار ووجود حار ليس نارا كالهواء
لا يضر في ذالك اذ ليس هو الحار اليابس بل الحار الرطب وكذا يابس
مط نارا اذ كان حار مط ووجود يابس ليس بنار كالارض لا

يضر في ذالك اذ ليس مع الحرارة بل مع البرودة هكذا اثبتوا الجميع
مراتب الحرارة والرطوبة كلا عنصرا هو الهواء وجميع مراتب البرودة
والرطوبة كلا عنصرا هو الماء وجميع مراتب البرودة واليبوسة كلا
عنصرا هو الارض فلا يلزم من الترجيح بلا مرجح وزيادة العناصر على
الاربعة هذا وقد اشرنا الى ان هذا خلاف الواقع فان الموجود من
النار مثلا اذا خليت وطبعها ليست الا ذات مرتبة معينة من
الحرارة واليبوسة ولم يجد نارا هي اقوى او اضعف من نار اخرى
في الحرارة او في اليبوسة مع كونها مخلى وطبعها كذا في ساير العناصر
فحق الجواب ما ذكرنا من انا لم نستدل الا بوجدان ازدواج الكيفيات
ولم يوجد كيفيات مزدوجتان صرفتين الا على مرتبتين معينتين
لا على المراتب المختلفة فتفطن   لو نبيت ولا صرفت ما فيها
قد يمنع الملازمة بجواز ان يحترق لصغرها ولا يرى لذالك
ولشفافيتها ويجوز ان يستولي على تلك الاجزاء البرودة المجاورة
الهواء البارد فلا يحرق كما ان الجزء الناري موجود في المركب
مع زوال كيفيته التي هي مقتضى طبعه ولو ضعف بانه لو جاز
ذالك لصار شعلة السراج الصعود جبلا باردة لمجاورة الهواء
البارد امكن ان يقال انما لا يستولي البرد عليها لتوارد مدد هنا
من النار الحادثة ساعة فساعة بخلاف الاجزاء المنفصلة فانها
مع صغرها منقطعة عن المدد وهو مكابرة فان القول بان الشعل

المتصل المتواترة جدا من النار الكبيرة المضرمة في كور ضيقة .
مثلا للمنافذ والمسام جدا لا يحترق ولا يرى لصغرها او بردها
لمجاورة الهواء البارد وخروج عن الانضمام كيف وقد لا يوجد
هناك هواء باردا اصلا والتصغير مع الانتشار في مثل ذلك الفضا
الذي قد يكون قطره مساويا لقطر الشعل بحيث لا يرى لذلك
مما لا يمكن وكذا حديث الشفافة ضعيف جدا لضعف سببها كما
لا يخفى وقد يستدل بان النيران القوية المحفوظة في الاواني الصلبة
المشدودة الراس قد ينطفي من غير خروج شيء منها ودخول شيء
فيها وكذا النار الحادثة من هواء الكبير بالحاح النفخ وسد الطرق
ينطفي اذا كف عن النفخ بعد زمان بحيث يصير هواء مرة واعترض
على ذلك اولا بانه يجوز ان يلحقه الخ ثانيا بانه ان تحرك الا بعلاج
يمكن ان يندفع هذان الوجهان بوضع ذلك في بيت او صندوق
من رصاص او حديد مثلا مسدود الطرق والمنافذ فانه لا
يمكن هناك وصول مدد من بخارات الارض ولا حركة من مكان
خارج من البيت والصندوق كما لا يخفى لجواز ان يكون للبرد
المحيل شرطا تدقيق هذا وان كان متوجها في عرف المناظرة لكن ليس
فيه بالسكن سورة الشبهة والاقرب ان يقال ربما يكون ذلك
لعدم استواء سطح الاناء وعدم تشابه اجزائه في الغلظ والرقة
وتشابه اجزائه وسعة المسامة وضيقه واختلاف اجزاء

المحل

المحل في الكثافة والانجماد والقرب من سطح الاناء والبعد عنه فان
جميع ذلك مما يؤثر في ان يتفاوت في تبريد الاناء والضيا
لا يخفى ضبط تلك الامور بحيث لا يقع فيها تفاوت وايضا الكون
الماء سيما لا بالطبع تجدد من بعض المواضع الى بعض اخر منها
ويجتمع هناك لاسباب يرجح ذلك كالقطرات المشبوهة في سطوح
الاوراق وان كان حدوثه في جميع المواضع على السواء وقد
يكون صحيحا دليل اخر على استحالة الهواء ماء فلا تقبل واعترض
الامام على ذلك اي على بيان استحالة الهواء ماء بهذين الوجهين
اللذين اولهما حديث الطاس المكبوب اولا وثانيهما ما ذكره
بقوله وايضا قد يكون صحيحا فانه يتضمن اعتراضين الاول
والثاني فلا نقض ايضا بان تبريد الاناء والهواء مع قد
يبلغ ذلك مستدلا بما ذكر في الجواب عن الوجه الاول عن النقض
من ان جرم الاناء لصلابته يشتد تكيفه بها ويحفظها الى
الى اخر ما ذكره هناك بنحو ما قيل في الثلج يصير الهواء او برد قد يفي
لا يلزم من صيرورته ابرد مما كان ان يحيل الهواء الى الماء لجواز ان
لا يبلغ تلك البرودة الى الحد الذي قوة الاحالة فان المطر والثلج
يكونان في كرة الزمهريرية التي ابرد من تلك الهواء بكثير ولا نعلم
ان كرة الزمهريرية يصير بعد نزول الثلج والمطر ابرد مما كان حتى
يلزم ان يحدث الثلج والمطر فان سلمنا انه يصير ابرد فلا نسلم انه لم يلزم

استمرار الثلج والمطر فان المواد التي كانت مستعدة للانقلاب قد
انقلبت فيتاخر الانقلاب الى ان يجتمع مواد اخرى الحدة ولما
انقلاب الارض ماء فبعد ما تحلل الاجساد الصلبة الخ قد يعرف
ليس تلك المبايعات التي تحصل بالحيل ماء بل هي من جنس المركبات
ولذلك يحس منها طعوم وروايح وخواص لا يوجد في الماء قال
ان موضع النسك هو ماء اذا صادقت الاجساد مياها حقيقية
لا مجرد صيرورتها ماء ولذلك احاله على معرفة اصحاب الحيل و
لوكان الماء مجرد الذوبان لم يحتج الى ذلك فتامل وقيل انها
رطبة لانها سهلة القبول للتشكل قيل م لانها دائما متشكلة بشكل
واحد صنوبري فلا يقبل ما عداه من الاشكال لا بسهولة ولا
بغيرها والظاهر انه لم يباين قبولها التفريق وبين قبولها الشكل والفرق
ظ انتهى ولا يخفى ما فيه فان قبول الشكل الصنوبري انما هو بالطبع
والمراد من سهولة الشكل ما يعم الطبيعي والقسري بل من القسري اظهر
كما لا يخفى وقبول النار الشكل القسري بسهولة ظ فانه اذا كب عليها
طشت مثلا انبسط على سطحه ويزول تشكلها الصنوبري لا محالة و
ايضا قبول التفريق يستلزم قبول الشكل لان بعد التفريق لا
يبقى الشكل الاول بحاله بل يتبدل لا محالة بشكل اخر والعرض
عليه بانه قال ايضا ان الصاعقة تتولد الخ هذا القول لا ينافي القول
الاول فان تولدها من الارضية انما يكون بمجاورة الاجزاء النارية

ومفارقة

ومفارقة السخونة عنها فان الارضية اجزاء نارية مخلوطة بغيرها
فتامل وفيه نظر اذ لا دليل لهم على ذلك والتجربة لا يفي بذلك
الخ يمكن التجربة لو وضع حجر محموم في هواء طلق او جاء قبل الحرارة تجد
فانه بعد مضي زمان يحس منه البرودة سيما من باطنه اذا شق
ولا يمكن ان يكون تلك البرودة من خارج او يمتنع ان لا يؤثر ذلك
الخارج في الهواء اللطيف بالحجر ويؤثر في الحجر فتامل ممنوع بانه
يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها لو كانت اليبوسة سيما اذا
كانت مع الحرارة موجبة لكثافة لكانت النار كثيفة اذ لا مانع
هناك عن مقتضاها وايضا لعل مراد القايل من الكثافة هو الثقل
وظاهر ان اليبوسة ليست منشاء له على ما قيل اي مركز حجمها منطبق
على مركز العالم انما اعتبر مركز حجمها دون مركز ثقلها لان كونها
في وسط العالم حقيقة انما يتحقق بهذا لا بذلك اذ يمكن ان يكون
مركز ثقلها على مركز العالم ويكون نصفاها مختلفين في الثقل
فيكون ما هو اقل ثقلا اعظم حجما فلا يتحقق كون حجم المجموع في
وسط العالم فتدبر وبساطتها وان اقتضت عدم اختلاف
اجزائها في الثقل الا انها لم يبق على مقتضى طبعها في كثير من الا
وايضا الدليل اعني عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية
انما يدل على كون مركز حجمها منطبقا على مركز العالم دون مركز
العالم والحال على ما ذكرنا امكن ان لا ينخسف القمر في بعض

مقاطر انه الحقيقة للشمس اذ يمكن ان يكون ما يبقى من النصف
الذى مركزا لثقل فيه ليس لمحسوس بالنسبة الى ما بين الشمس
والقمر فتامل اقول الحكم بتشفيف الارض الخ ظاهر ان هذا الحكم
انما هو على الارض الصرف اعنى الطبقة الثالثة من الطبقات الثلثة
الا ثنية هو محيط بالمركز وكون هذه الطبقة فقط شفافة لم يمنع
انخساف القمر لكون الطبقتين الاخيرتين المحيطتين بهذه
الطبقة كثيفتين وما يدل على كون هذه الطبقة شفافة ما
يحكم عن بعض الاعاظم انه حفر لى قناة تخرج من البئر ماء يحس
بثقل وصلابته من غير ان يحس بالبصر قال الحكما الانواع
المتوالدة الخ الانواع المتوالدة ما يتوقف على كل فرد من ذلك
النوع والمتوالد اعم ولم يثبت وجود نوع يتوقف كل فرد
منه على فرد اخر منه فانه اولى انواع المركبات بذلك هو الحيوان
واولى انواع الحيوان بذلك هو الانسان وقد صح تولد ادم
على نبينا و م من الطين لغلبة الله تعالى بنص من الكتب السماوية
واحتماع من جميع اهل الملل والفلاسفة ايضا صححوا جواز ذلك
فى كتبهم واعترض عليه اى على دليل المذهب المختار اعنى بيان
كون الكيفية فاعلة والمادة منفعلة فانه مشتمل على نفى كون الصورة
فاعلة كما لا يخفى غالبة من جهة الصورة الفاعلية ليس
المراد من الفاعلية فاعلية هذا الفعل والا لم يكن هذا مختصا

على الاشكال الوارد على كون الفاعل هو الكثيفه بل كان وجوعا
لا كون الفاعل هو الصورة بل المراد ما من شانه الفعل والتاثير
وح لا يلزم الدور وكون الصورة فاعلة بهذا المعنى لا يتوقف على
كون الكثيفه غالبة فان فعل الصورة فى مادتها انما هو بالذات لا
بتوسط الكيفية فتامل وقد يدفع الدور ايضا بجواز ان يكون
دور معية لا دور تقدم فان كون الصورة فاعلة لا يتوقف على
تقدم غلبة الكيفه بل انما يتحقق كون الصورة فاعلة بكون الكثيفه
غالبة وكذا كون الكثيفه غالبة لا يتوقف على سبق فاعلية الصورة
بل انما يتحقق بفاعلية الصورة فتدبر ولكن يرد عليه الاعتراض الثانى
المرتب على تغيير العبارة لا كون كثيفه واحدة غالبة ومغلوبة معا
مقتضى تغيير العبارة كونها موجودة ومعدومة ولا يتصور كون
شئ واحد موجودا ومعدوما من جهتين معد تام لزوال
تلك الكيفيات الضرفة لا يخفى انه لا بد لزوال تلك الكيفيات من علة
والاعدام لا يتصور من ولا من الموجود بما هو موجود معلة زوال
كل كيفية انما هو عدم شئ من اجزاء العلة التامة لوجود تلك
الكيفية من شرط او معد وعدم مانع فوجود الحرارة فى النار
مثلا يجوز ان يكون مشروطا بكون النار منفردة غير مخلوطة بغيرها
او يكون كونها كذلك معدا لوجود الحرارة فيها او يكون وجود الحرارة
فيها متوقف على عدم ما يمنعها انما يضادها فاذا اختلطت النار

بغيرها اذا ال ذالك الشرط وذالك المعد او وجد ذالك المانع فزوال
بسبب ذالك كيفية الحرارة عنها وكذا كل كيفية من كيفيات
العناصر المتصغرة المجتمعة فوجود العناصر مجتمعة متصغرة ليست
علة تامة لزوال الكيفيات بل هو معد لتحقق شئ من الاعدام الذي
فاطلاق المعد على ذالك الاجتماع انما هو بهذا الاعتبار واما حدوث
الكيفية من المبدأ كما صرح به وكذا على القول بتفاعل العناصر ليس
الكيفية هي العلة لزوال الكيفية الاخرى وفعل كل صورة في مادتها
كيفية بعد زوال الكيفية الشديدة لما عرفت من ان الاعدام من
الموجود بل علة زوال الكيفية انما هو عدم شئ من اجزاء العلة
التامة لوجودها واجتماع العناصر على الوجه المذكور معه لتحقق
ذالك العدم ففعل ذالك الكيفية على هذا القول ليس الا احداث
كيفية اخرى من جنسها في مادة الكيفية الزائلة وحدوث الكيفية
الضعيفة في مادة الكيفية الزائلة بعد زوالها انما هو من صورتها
اخرى فاذا فعل كل كيفية هذا الفعل في مادة كيفية اخرى وفعل
كل صورة في مادتها كيفية ضعيفة مع زوال الكيفية الشديدة
يحصل من المجموع كيفية متشابهة في الكل واحدة بالاجتماع لا واحدة
بالحقيقة فعلة حدوث الكيفية المتشابهة على هذا القول انما هو
مجموع الكيفيات بفعل كل كيفية في كل على النحو الذي ذكرنا واما
على القول الاول اعني القول بعدم الفعل والانفعال بين الكيفيات

فالكيفية

فالكيفية المتشابهة كيفية واحدة حقيقة فائضة من المبدأ على
مواد العناصر نعم يرد عليه ما سيورده عليه من ان ثلث العناصر
المتصغرة لما كانت متفاوتة الاستعداد لا محالة فكيف يلبس كيفية واحدة
متوسطة متشابهة في الكل على السواء لان الفاعل اذا كان واحدا
صدور الفعل عنه انما هو بحسب استعداد المادة ولهذا كان الاشياء
مختلفا والفاعل واحد فكيف يتصور التشابه في الفعل وعلى القول
الاول لا يرد ذالك لان الفاعل هناك متعدد وكل فاعل لا يفعل
الا ما يستحقه الفاعل فالانفعال متعدد والوحدة انما تحصل بالا
جتماع فلا يرد الاشكال اصلا لكن على ذالك القول يظهر هنا او بحثنا
بطلان كون الفاعل هو الكيفية لان فعل كل كيفية اذا لم يكن سوى
احداث كيفية اضعف في مادة الكيفية الاخرى وظاهر ان علة الوجود
لا يكون الا الموجود ففي تقدير كون الفاعل معا يكون الاجتماع
زوال الكيفيات معا يجب وجود علة الحدوث الكيفيات الحادثة
بعد فهذه العلة اذا كانت هي الكيفية الزائلة يلزم كون الكيفية
الزائلة موجودة ومعدومة في حال واحدة لزوما بينا لا
ستر فيه وعلى تقدير كونه على التعاقب يكون الاجتماع الكيفية
الفاعلة مع الكيفية المنفعلة بعد الزوال الكيفية المنفعلة فاذا
زال هذه الكيفية فاجتماع اي كيفية مع الكيفية الفاعلة بحسب
بعد الزوال الكيفية ولو فرض ان اجتماع الكيفية الزائلة قبل الزوال

صار بعد الزوال الكيفية الفاعلة ترجيحا بلا مرجح لكون الاعدادين
معا ولو قيل اذا زالت الكيفية المنفعلة بسبب اجتماعها مع الكيفية
الفاعلة واحدثت الكيفية الفاعلة فى مادة الكيفية المنفعلة الكيفية
الضعيفة فاجتماع الكيفية الضعيفة الحادثة مع الكيفية الفاعله
صار معدا لزوال الكيفية الفاعلة يلزم ترجيح المرجح كما لا يخفى و
ايضا نقول اذا زالت الكيفية الفاعلة باى سبب كان فحدوث
الكيفية الضعيفة فى مادة الكيفية الفاعلة الزايلة اما بفعل الكيفية
الحادثة فى مادة الكيفية المنفعلة اذ لا بفعل الكيفية الزايلة او لا
فذلك ليس بتفاعل بين الكيفيات اللهم الا بحسب النوع وظاهر ان ذالك
ليس بمراد واما بفعل الكيفية الزايلة او لا فيلزم اما تاثير المعدوم
حال عدمه او عود المعدوم موجودا بعينه وكلاهما محال والحق عندى هو
القول الاخر اعنى كون الفاعل هو الصورة باعداد الكيفية المقارنه
والمنفعل هو المادة فى كيفيتها وما سيورد عليه سنذكره بيان
ذالك ان كل كيفية باجتماعها مع الكيفية الحادثة الاخرى معد
لزوال تلك الاخرى عن مادتها ولقبول تلك المادة كيفية اخرى
من جنسها بافادة الصورة المقارنة هى لها فاذا اجتمع الجزء النارى
والمائى مثلا يصير استعداد مادة الماء بسبب مقارنتها لمادة
النار المخالفة اياها فى الكيفية لقبول ما تفيض عليها من صورتها
من البرودة ضعيفا شيئا فشيئا وكلما يضعف استعداد البرودة

يحصل استعداد قبول الحرارة من صورة النار المجاورة لها الى ان
يزول عنها مرتبة معينة من البرودة التى كانت حاصلة لها اولا ويحصل
منها مرتبة اخرى من البرودة اضعف من الاولى اقتضاء صورتها
المائية ومرتبة من الحرارة مرتبة من البرودة الضعيفة الحادثة
بافادة صورة النار المجاورة لها وفى زمان يضعف استعداد
مادة الماء لقبول البرودة الحاصلة ويقوى استعدادها لقبول
الحرارة القريبة يضعف ايضا استعداد مادة النار بقبول الحرارة
الحاصلة لها من صورتها النارية ويقوى استعدادها لقبول
البرودة من صورة الماء المجاورة لها الى ان يزول تلك المرتبة من الحرارة
الحاصلة ويحصل ما استعدت بقبوله من البرودة القريبة و فى آن
حدوث البرودة من صورة الماء على مادة النار يحصل الحرارة على
مادة الماء من صورة النار وكل واحد من العلتين موجود حال و
جود الاثر والزايل حال وجود الاثر ليس الا الكيفية المعدة للمادة
لقبول ذلك الاثر وذالك ليس بمحل تامل فنقل الكلام الى الاعداد
فيعود تلك الاقسام والالزام معناه انا ننقل الكلام من النقل و
الانتقال الى الاعداد والاستعداد اعنى الاحالة والاستحالة فنقول
لما كان اعداد كل كيفية لمادة اخرى بمعنى احالتها فى كيفيتها فالا
عداد اعنى الاستحالتين اما ان يكونا معا او الحالة اعنى المحيل قبله
الحصول مع المحال اعنى الاستحالة لزم ان يكون الكيفيتان المتحالة

فيهما موجودة ومعدومة معا اما وجودهما فلكونهما علتين للاستحالة
واما عدمهما فلكون استحالة فيهما ومعنى الاستحالة في الكيفية ليس
الا زوالها وان كان احدى الاستحالتين متقدمة على الاخرى
لزم ان يعود المعدوم المستحال فيه موجودا محالا وكلاهما
محالان وان حققنا كما عرفت ان شيئا من الكيفيتين ليس
علة لزوال الاخرى بل اجتماعهما معد لتحقق عدم شيء من اجزاء
علة وجودهما الذي هو علة لزوال الكيفية فان عدم المعلول
مستند الى عدم علته لا الى وجود شيء اخر وح فلك اختيار
كل من شقي الترديد ولا يلزم المح اما على تقدير كون الاستحالتين
معا فلانه لا يلزم ح الا تحقق عدم الكيفيتين معا ولا استحالة
فيه واما على تقدير التعاقب فلانه لا يلزم الا تقدم
عدم علة احدى الكيفيتين على عدم علة الاخرى ولا استحالة
في ذلك ايضا ولا يلزم على شيء من التقديرين وجود شيء من
الكيفيتين اصلا سواء كان مع عدمه او بعد عدمه بل لا حاجة
الى علة موجودة اما لحصول زوالين بل المحتاج الى العلة الموجودة
ههنا انما هو حدوث الكيفيتين الحادثتين بعد زوال الاوليين
وتلك العلة الموجودة انما هو الصورة الى الكيفية فافهم و
المنفعل المنكسر صورة الكيفية لا نفسها بناء هذا على قولهم ان
السورة في الكيفية لها سورة زايدة على نفس الكيفية عارضة لها ممكن

ان يزول عنها ويبقى الكيفية بحالها وليس كذلك بل السورة انما
مرتبة من مراتب الكيفية هي مشخصة بل منوعة لها فاذا زالت
لم يكن بقاء الكيفية لتشخصها بل بنوعها بل ينعدم تلك الكيفية و
يحدث كيفية اخرى هي فرد اي نوع اخر من الكيفية فاذا كسر
الحرارة مثلا سورة البرودة زالت تلك البرودة الشديدة وحدثت
هناك باقتضاء السورة الحارة برودة اخرى اضعف من الاولى
فانكسار الحرارة ثانيا انما ان يكون بهذه البرودة الضعيفة فهو
هنا مع انه ليس بتفاعل بين الكيفيتين كما اشرنا اليه يستلزم ان
يكون الضعيف اقوى في الفاعلية عن القوي وهو مح واما
البرودة الشديدة الزايلة فيلزم اما عود المعدوم او تاثير
المعدوم في الموجود او يكون الشيء موجودا ومعدوما وكل
واحد منها باطل وهذا الذي ذكرنا هو حاصل ما سيورده
الش عليه قوله فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات من
الاطباء مسامحة فان استناد الفعل الى المعدوم شايع والا قد
عرفت ان التفاعل هنا انحل الى شيئين احدهما زوال الكيفية
وهو مما يمكن ان يستند الى الكيفية استناد المعد الى العلة
المؤثرة وثانيهما حدوث كيفية اخرى وهو لا يمكن ان يستند
الى الكيفية المعدومة بل مرادهم اذا انفق الامر ليس الا
ما ذكرنا   واحتج الى مستند هذا المذهب بانه لا امتزاج

بل هو فساد كون الخ تقرير هذا الحجة هو ان الكيفية التي نسميها
المزاج يفعل فعل الاضداد فانها يفعل فعل الحرارة وفعل البرودة
وفعل الرطوبة وفعل اليبوسة ولو كانت كيفية بسيطة لم يفعل
افعالا مختلفة بل يجب ان يكون كيفية مركبة من الكيفيات يفعل
بعدد حصصها كل كيفية فعلها فكونها مزاجا يستلزم اشتمالها
على حصص من الكيفيات المتضادة واشتمالها على الكيفيات المتضا
يستلزم كون محلها مركبة لمحال الاضداد ولاستحالة كون البسيط
محلا للاضداد فكونها مزاجا على المعنى الذي ذكرنا يستلزم الممتزجات
والا فان لم يكن الممتزجات باقية بل يكون قد انخلعت صورها
وليست صورة واحدة بسيطة فتكون الكيفية التي يتبعها ايضا
كل كيفية بسيطة لم يكن ان يفعل فعل الكيفية التي نسميها المزاج
بل يكون هناك فساد صورة متعددة وكون صورة واحدة
لها كيفية غير مختلفة الفعل فلم يكن مزاجا اصلا هف فان الكيفية
التي نسميها المزاج امزاج اى يفعل فعل الممتزجات المتضادة
فلا يرد عليه الاعتراض الذي ذكره فان النزاع ليس في امر لفظي ا
اصطلاحي بل النزاع انما هو في معنى المزاج اى ما يفعل فعل
الممتزجات فلو كان الموجود في جميع الامتزاجات هو الكون
اى كون صورة بسيطة ذات كيفية بسيطة لم يمكن ان يفعل
فعل الممتزجات والحال ان الموجود في جميع الامتزاجات يفعل

فعل الممتزجات المتضادة فتفطن وكالتخلخل وهو الذي
يحصل قوامه بالقدر رقيقا فتخلخلا الخ فيه اشكل فان التخلخل
عظيم المقدار ولا يمكن في هواء الكرة والا لزم الخلاء اذ الفرض
وجود ما يمنع من دخول الهواء وهو بعينه مانع عن خروجه
ايضا وكذا لا يحمل بعضهم التخلخل على المعنى اللغوي اى الذي دخل
شيء في خلاله فان الحاح النفخ يوجب دخول النفخة في خلاله والا
ولى ان يراد بالتخلخل التحرك اطلاقا لاسم المسبب على السبب
فان التحريك يقتضي التخلخل اذ لم يكن هناك مانع واما ما
قيل ان الواقع في الهواء الكرة انما هو التكاثف الحقيقي فليس شيء اذ
ذلك انما يصح لو كان الهواء الذي يدخل من النفخ على الكرة والخلا
في النفخ من الخارج وليس بلازم بل الظاهر عدمه فان المنع من دخول
الهواء الجديد يشمله ايضا بل هواء النفخ انما هو من الكرة فانه يدخل
الهواء من الكرة على النفخ عند بسطه وبالعكس عند قبضه كما لا
يخفى وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد فان مناطهما
ليس الا حدوث السخونة او النارية في الاناء والقمقمة من غير
دخول شيء فيهما وكون الاول دالا على الاستحالة فقط والثاني
على الكون والاستحالة معا لا يؤثر في ذلك فتامل صادق
واحدة من هذه الجهة مناسبة المبتداء الذي هو احدى الذات
اه هذا كلام ظاهري يحسب اللفظ فان المناسبة بين القابل والفاعل

الحق ليست الاستعداد ولا استحقاق لقبول الفيض سواء كان
ذلك القابل مناسبة للفاعل بحسب الاصطلاح اى كان شريكا له
فى وصف من الاوصاف او لا فان مجرد الاشتراك فى وصف ما بدون
الاستعداد والاستحقاق لا يصير منشأ للافاضة واذا حصل الاستحقاق
فلا حاجة الى مناسبة سواء ولا يمكن ادعاء حصر الاستعداد والاستحقاق
فى المناسبة بالمعنى المذكور ولو حمل المناسبة هنا على معنى الاستعداد
دون المعنى المذكور صار وصف المبتدا بكونه احدى الذات بلا فائدة
فهو قرينة جلية على ارادة المعنى المذكور ح يصير الكلام ظاهريا
يا خارجيا عن الحكمة ومع ذلك اعترض عليه ان هذه الوحدة
لو كانت مستدعية للافاضة المذكورة لكانت استعداد الوحدة
المحققة فى كل عنصر علتها لذلك اولى لان الوحدة هناك
اكمل فليس وليس وظ ان هذا الاعتراض انما يرد اذا اريد بالمناسبة
المعنى المذكور اذ لو اريد بها الاستعداد المخصوص لم يرد اصلا
لجواز كون الوحدة فى العناصر المجتمعة استعداد دون العنصر الواحد
كل ما هو استعداد فى شىء لا يلزم ان يكون استعدادا فى شىء اخر
اذا وجد فيه وذلك ظ واجيب بمنع تحقق الوحدة فى عنصر
واحد لاشتمال كل عنصر على كيفيتين بخلاف المزاج فانه كيفية
واحدة متشابهة فى الكل وهذا سخيف اذ الكلام فى الوحدة
من وجه ولا يخفى تحققها فى الكيفيتين الموجودتين فى عنصر واحد

وقد عرفت

وقد عرفت ان المزاج ايضا ليس بواحد وحدة حقيقية والتحقيق فى
هذا المقام ان يقال لا خفاء فى ان كل واحد من العناصر فعل معين
واثر مخصوص واذا اجتمعت وتفاعلت حصلت للمجموع كيفية واحدة
يصدر عنها افعال واثار لا يمكن ان يصدر عن كل منها منفردا
فانه يصدر عنها فعل كل منها مع كونها واحدة ولا شك ان
هذا كمال زايد على ما كان لكل منها قبل الاجتماع فصارت لذلك
مستعدة ومستحقة لقبول صورة تحفظها على هذه الكيفية و
يكون منشأ للاثار يناسبها والمبدأ الحق فياض مطلق لا بخل
ولا منع فيفيض منه لا محالة صورة مناسبة لهذه الكيفية المسماة
بالمزاج واما اختلاف فيضان الصور بحسب اختلافها فى القرب
والبعد الى الاعتدال فلانها كلما كانت اقرب الى الاعتدال كانت
اقدر على فعل كل واحد من العناصر بخلاف ما اذا كانت بعيدة
عنه فانها ح يكون اقدريته على فعل العنصر الغالب والكيفية الغالبة
اكثر دون الاخر فالعدل يقتضى فيضان صورة عليها يكون اكثر
اثارا واتم افعالا واقوى على الجمع بين الاضداد من التى استعد لها
الابعد فالوحدة فى المزاج انما صارت سببا لفيضان الصورة
الكمالية لان صدور اثار الكثرة عن الواحد امر زايد وكمال تام
عن صدور الكثرة عن الكثير بلا وحدة فلا بد لذلك الكمال
الذى ليس بحاصل لكل واحد من الكثير ولا للكثرة من حيث انها

كثرة من حافظ ومقيم وهو الصورة الكمالية وهذا هو الوجه
الحكمي المطابق لقوانين الحكمة ولا يخفى عدم ورود الاعتراض
المذكور عليه ويمكن ان يوجه الوجه الاول بحيث يكون لوحدة
المبدأ دخل في ذلك ويصير وجها حكميا وهو ان وصول الفيض
من المبدأ ان امكن الى كل واحد من احاد الكثرة لكن لم يمكن
وصوله الى الكثرة من حيث انها كثيرة بالجهة وحدة لكونه احدي
الذات والصفة وقد ثبت انه لا يصدر من الواحد الحقيقي
الا الواحد فلو صدر عنه فيض الى الكثرة من حيث انها كثيرة فاذا
حصل للكثرة وحدة بوجه ما صارت لاجل تلك الوحدة مستعدة
لقبول الفيض من المبدأ الذي هو احدي من كل جهة وهذا ايضا
وجه صحيح موافق للحكمة ولا يرد عليه الاعتراض المذكور كما لا يخفى
المص قدس سره مع عدم تناهيها بحسب التشخص ان افراد المهية
العرضية لكل نوع من انواع الامزجة غير متناهية وان كان له عرض
متناه ولا تنافي بينهما فان ذلك العرض اذا فرض مقدارا معينا
يكون قابلا للانقسام الغير المتناهي مع كونه متناهيا ويظهر
ان المراد من عدم التناهي لا تقتضي فان قلت يمكن حمل الغير المتناهي
على المعنى الحقيقي بان يحمل الاشخاص اعم من ان يكون بحسب مراتب
العرض بان يكون كل واحد منها في مرتبة اخرى او لا يكون كذلك فانه
يمكن فرض اجزاء غير متناهية في مرتبة واحدة منها قلت الظاهر من قوله

وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط هو الاول فان الظاهر منه ان
بين كون الافراد غير متناهية وبين كونها ذا عرض متناهية توهم
التنافي لكنه مندفع وظاهر ان بين المعنى الثاني وبين كون العرض
متناهيا لا يتوهم المنافاة اصلا على ان كون اشخاص الامزجة مط
غير متناهية حقيقة ممتنع من وجهين احدهما ان التركيب
من العناصر انما يجب اجزائها او اجزائها الممكنة الانفكاك في
الخارج متناهية وثانيهما ان الاشخاص الغير المتناهية لو كان وجودها
في الخارج لا يخ اما ان يكون وجودها في زمان واحد
فيلزم كون الابعاد غير متناهية واما ان يكون على سبيل التعاقب
وهو يقتضي قدم العالم فتامل والشارح حمل كلام المص على ان اشخاص
الامزجة مط غير متناهية تحمل اشخاص كل نوع منها ولذلك قال
لان التراكيب الممكنة من العناصر لا تعد غير متناهية فان كون
التراكيب الممكنة غير متناهية في كل نوع ليس بالجلي من كون اشخاص
ذلك النوع غير متناهية لينبه عليه بخلاف كون التراكيب
الممكنة من العناصر مط غير متناهية بالنسبة الى كون اشخاص مطلق
الامزجة غير متناهية فتامل ولا يخفى ان عدم النهاية في التراكيب
الممكنة من العناصر انما يكون بمعنى لا يقف فلا تغفل
واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة تقتضي حصول الخ
قد عرفت ان الصورة النوعية انما يفيض على حسب استعداد مادة

المترجحة لها فلا يمكن ان يقتضى ترجيح ما يكون نسبة استعداد
المادة اليه والى غيره على السواء فافهم وقد مر ذالك فى بحث المكان و
وان حمل على الثانى يكون جميع الاقسام موجودة تدقيق
فى كون غير المعتدل بهذا المعنى موجودة قابل بل لان يكون كل فى
لو قوا القسط اللايق به بحسب نوعه او صنفه او شخصه ضرورة والا لم يكن
ذالك النوع او الصنف او الشخص والجواب ان الاعتدال النوعى هو
ان يكون النوع متحققا فى ضمن فرد قد وفى عليه القسط اللايق بحال
والمناسب بصدور الافعال والاثار المطلوبة عن ذالك النوع على وجه
الكمال والظاهر ان ذالك مما لا يتفق الا فى ضمن اقل قليل من الافراد
فاذا خرج النوع عن ذالك الفرد الى فرد اخر دون منه يكون خارجا
من الاعتدال النوعى وكذا الكلام فى الاعتدال الصنفى والخارج
عنه واما الاعتدال الشخصى فقد يتوهم انه لا يتصور الخروج عنه اذ
لا يمكن التعدد فى شخص واحد فاذا لم يوف اليه ما يليق بحاله على
الوجه المذكور لم يكن ذالك الفرد بل فرد اخر والتحقيق خلاف
ذالك لان الشخص وان لم يتعدد من حيث هو شخص لكنه يتعدد من
حيث هو مزاج فان الامزجة يتوارد عليه بحسب اسنانه المختلفة
فيكون المزاج المعتدل للشخص ما يناسب بصدور الاثار المطلوبة
من ذالك الشخص على وجه الكمال كمزاج سن الشباب فانا لم
يكن على ذالك المزاج كمزاج الشيخوخة يكون خارجا عن الاعتدال

الشخصى

الشخصى
الشخصى وذالك ظ فلا اشكال مجموع الاقسام الممكنة
ثمانون لا ثلاثة وستون كما ذكر المعترض يعنى ان المعترض وان
اصاب فى الاعتراض بعدم انحصار الخارج عن الاعتدال فى ثمانية
لكنه اخطا فى العدد المحصور فيه المص روح الله روحه
الفصل الثالث فى بقية احكام الاجسام وهى الاحكام الثابتة
للاجسام بما هى اجسام من دون ان يختص بنوع من انواع و
قد مر تحقيق ذالك والش غافل عن هذا ولذالك قال لما ذكر فى
الفصل الثانى اقسام الاجسام الخ اشار الى ان المص فى الفصل
الثانى انما هو ذكر اقسام الاجسام وما ذكر من الاحكام هنا
انما بالعرض بطريق انجرار البحث اليه ولا يخفى ما فيه كل
زواتيه فان لضلعها نسبة اه سواء كان الضلعان متساويين
او لا فان ما اشتمل عليه الضلعان اعنى مقدار الزاوية يزداد
بحسب ازدياد الضلع مط كما لا يخفى يعنى اذا امتد عشرة
اذرع وكان بعد ما بينهما ذراعا اه وكذا لو امتد احد الضلعين
عشرة مع كون الضلع الاخر ذراعا مثلا وكان زايدة مع ما بينهما اعنى
مقدار الزاوية ذراعا فاذا امتد الضلع الاول لعشرين مع
كون الضلع الاخر بحاله كان بعد ما بينهما ذراعين لما من
حفظ النسبة بالمعنى الذى ذكرنا وهكذا فاحفظ بذالك
ولو جوز بجوز اسطوانة الخ يمكن ان يقال لا يخفى جريان

برهان حفظ النسبة بالمعنى الذى ذكرناه بان يفرض واحد
من ضلعى الزاوية ما يساوى سهم الاسطوانة بل اياه والضلع
الاخر ما يساوى نصف عرضها وقد ذكرنا ان حفظ النسبة اعنى
ازدياد مقدار الزاوية بحسب ازدياد الضلع لا يتوقف على
امتداد الضلع معا ولا الى تساويهما فتم البرهان بمثل ما ذكر
الشارح هناك وكذا جريان مثل برهان السلمى فيها بان يفرض
خطين بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهاب واحد منهما ذ
راعا وبقدر ذهابه ذراعين وهكذا ولا شك فى امكان ذلك
اذ الاستحالة انما نشات من فرض امرين متناقضين قد
يحكم بان غير مسلم اذ لا يفرض مع فرض الخطين ان يكون
طرفيهما خط واصل حتى كنا فرضنا امرين متناقضين بل
فرضنا ضلعى زاوية مطلقة او مخصوصة هى ثلثا قائمة غير متناهيين
على تقدير لا تناهى الابعاد دون البين جواز ذلك على تقدير
المذكور ويلزم من ذلك ان يكون بينهما انفراج يكون نسبة
الى الضلعين المفروضين مثل نسبة مثناه الى مثناه او انفراج
يصح ان يفرض فيخط منا والضلعين المفروضين كل واحد
منهما مستلزم لتناهى الضلعين المفروضين لا تناهيهما فوجود
الضلعين الغير المتناهيين مستلزم لاحدهما وكلما يستلزم
وجوده وعدمه لا محه فلا تناهى الابعاد المقتضى لجواز

امتداد

الضلعين الغير المتناهية يكون ايضا محالا وهو المطلوب هذا ولكن يرد
مثل ذلك على ما قيل من انه يمكن الاثبات فى الاسطوانة بان يكون
احد الضلعين للمثلث ما يساوى طول الاسطوانة والاخر ما
يسعه عرضها ثم نقول مجموع الضلعين المتناهيين العرضين الطول
من الضلع الغير المتناهى الطولى وايضا يلزم كونه محصورا بين
الحاصرين. فان فرض كون احد اضلاع المثلث غير متناه
فرض امرين متناقضين فتامل   اى متحدة بالحقيقة
يعنى تمام الحقيقة لا مجرد الحقيقة الجسمية من حيث الجسمية يعنى
ان شيئا من اقسام الجسم ليس مشتملا على امر زائد اخرنا بد على
الجسمية والحقيقة او مخالفة بالحقيقة بمعنى انه مشتمل على امر زائد
على الجسمية مفصل وصورة   وهذا اصل يبتنى عليه كثير
من قواعد الاسلام الاول ان يوفى بنى عليه بعض ان الاشاعرة
يبنون عليه واما الابتناء عليه فى الواقع م فتامل   او ينبته
الموجب الى الكل على السواء بنى على تقدير اتحاد الكل فى الحقيقة
وعلى ذلك التقدير قد يمنع الاستواء لجواز ان يكون للاوضاع
مدخل فى اقتضاء اختصاص كل جسم بامارات المعينة فتامل
يلتبس بعضها بالبعض انما هو بحسب الحس وقوله لولا انتماثلها
لما كان كذلك انما يتم لو كان حقايق الاجسام معلومة لا من طريق
الاعراض وهو ممنوع لم لا يمكن ان يكون الالتباس لعدم الاطلاع

بحقايقها لا لتماثلها فتامل   وشاهد الالتباس كل واحد منها
قد عرفت ان مشاهدة الالتباس ايضا لا تثبت المط ولذلك اتفق الكل
على تماثله اى فى الجسمية لا فى تمام الحقيقة فان وحدة الحد وعدم
القسمة لا يدل الا على ذلك والمص قدس سره لم يلتفت الى الخلاف
الذى ذكره الشر لانه مما لا ينبغى ان يقع من اهل النظر ولذلك
قد اتفق الكل على تماثله واستثنى النظام فقط والا فالقايلون با
لتخالف اكثر من القايلين بالتماثل كما لا يخفى بل حمل اختلافهم فى
ذلك على الاختلاف فى حقيقة الجسمية ورد مذهب النظام
بان ذلك يوجب تخالف الانواع لا مخالفة المفهوم من الحد
اى الجسمية من حيث هى والشر لغفلته عن مقصود المص اساء
الادب معه وذلك منه ليس بعزيز   وخالف النظام فقال
ان الاجسام لا يبقى زمانين هذا القول موجود فى كلام الحكما
سيما ارسطاطاليس فى كتابه المسمى باثولوجيا وفى كلام بعض
من المحققين من الصوفية وقد يستدل بذلك على حدوث
الاجسام ولكن لا ينبغى الوقوف على ظاهره فان كلام الاكابر
مرموز ولعل النظام وقف على ذلك الكلام من الحكما فوقف
على ظاهره ولم يصل الى مرادهم ولعل مرادهم ان الجسم بنفسه لا يبقى
زمانين بل يحتاج فى ذلك الى العلة كما فى اصل الوجود والله
عليم بما فى الصدور   ان هذا النقل من النظام غير معتمد

عليه

عليه لكنه ليس ببعيد كما اشرنا اليه   فان صح هذا ظهر الفرق
ان صح ان الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد بخلافه
قبل الاتصاف قال المص قدس سره والاجسام كلها حادثة
اى مسبوقة بالعدم وهو المراد بالحدوث فان الموجود ان
كان مسبوقا بالغير فحادث ذاتى والا فقديم ذاتى وان كان
مسبوقا بالعدم فحادث زمانى والا فقديم زمانى وليس
المراد من الحدوث الزمانى ما هو مسبوق بعدم زمانى
اى بعدم واقع فى زمان فانه قد عرفت ان الزمان ليس بمعتبر
فى مفهوم القدم والحدوث والا لزم الزمان قلت فلا يبقى
النزاع بين الحكما والمتكلمين فان الحكما ايضا قايلون بمسبوقية
العالم بالعدم سبقا ذاتيا فيكون حادثا زمانيا لعدم اعتبار
الزمان فى مفهوم الحدوث الزمانى قلت بل النزاع باق فان
العالم عند المتكلمين مسبوق بالعدم سبقا لا يجامع السابق
مع المسبوق وهذا السبق ليس منحصرا عندهم فى الزمان
ولا فى اجزاء الزمان وعند الحكما مسبوق بالعدم سبقا
يجامع السابق مع المسبوق كما فى السبق بالعلية وبالطبع
والسبق بالمعنى الاول منحصر فى اجزاء الزمان بالذات و
فى الزمان بالعرض ولذلك يمنعون مسبوقية العالم بالعدم
هذا السبق لاستدعائه الزمان عندهم فيلزم ان يكون قبل

العالم زمان وهو ح قال المص طاب ثراه وكل منهما حادث وهو ظ
اى كل جزئى من جزئيات الحركة وكل جزئى من جزئيات
السكون بدليل قوله فانهما لا يخلو عن الحركة والسكون فالمراد
منه عدم الخلو من جزئى من جزئيات الحركة والسكون بدليل
قوله الى لعدم انفكاكهما من جزئيات الخ يظهر ذلك لمن تامل
فى سوق الكلام وح فقوله وهو ظ معناه ان حدوث كل جزئى
من جزئيات الحركة والسكون ظ مكشوف لا حاجة الى الاستدلال
فان كل واحد من الحركة والسكون باعتبار الوقوع فى الزمان
قابل للقسمة الى اجزاء كل منهما جزئى وفرد منه وكل جزء منها بذلك
الاعتبار مسبوق بالجزء الاخر فكل جزئى من الحركة والسكون
مسبوق بجزئى اخر بحسب الزمان وذلك هو معنى الحدوث
واما رجع الضمير الى ماهية الحركة والسكون الى الحركة والسكون
من حيث انفسهما مع قطع النظر عن تحققهما فى ضمن الجزئيات
فلا يصلح مع الحكم بظهور الحدوث فان حدوث ماهية الحركة
والسكون اى حدوثهما انفسهما مع قطع النظر عن الجزئيات و
وتناهيها فى غاية الخفاء جدا بل لا يمكن اثباته الا باثبات تناهى
الافراد فكيف تصح دعوى ظهوره لان الظهور وان لم يكن بمعنى
الضرورة فلا اقل من ان يكون بمعنى كونه مبرهنا عليه خاليا عن المناقشات
الظاهرة الواردة اللهم الا ان يكون المراد وهو ظ بعد ما ثبت

من تناهى

من تناهى جزئيتهما وح ينقل الايراد لتطبيقها ههنا لغو محض والحاصل
ان معنى كلام المص ان الاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها
من جزئيات حادثة متناهية اما عدم انفكاكها من
جزئيات حادثة فلعدم خلوها من جزئيات الحركة والسكون
التى حدوث كل منهما لا يحتاج الى زيادة بيان واما تناهى جزئيتهما
فلان وجود ما يتناهى وح فلا حاجة الى نقله الشى من التطويل الذى
لا طائل تحته فافهم واستيقن   اما الملازمة فلانه وجودى
لان معناه ان الكون الثانى فى المكان الاول او استقرار فى مكان
او ما يساويه اعنى عدم الحركة عما من شانه الحركة فانه السكون
والكون المذكور والاستقرار المذكور لما يلازمان فلو كان
السكون ضده فربما يلزم قدم معنى وجودى هنا اما مفهوم الكون او
الاستواء او لازم مساو له يلزم من زواله زواله فتامل   وكل
وجودى قديم يمتنع زواله ينبغى ان المراد من الوجودى فى قوله
هذا دون ذلك ليس هو ما لا يدخل السلب فى مفهومه بل المراد
ما يكون موجودا عينيا لا اعتباريا اضافيا واما الاعتبارى
الذى يكون منشا انتزاعه نفس ذات الموضوع من حيث هى من
دون اعتبار امر زايد على ذات الموصوف فكان لحسن فى ذا
وانما قلنا ان المراد هذا دون ذلك لان البرهان لا يجرى الا
فيما ان الاعتبارى المحض لا يجب ان يستند الى امر موجود فا

او ممكن مستند الى الواجب بل يجوز ان يستند الى عدم ما فلا
يلزم من زواله زوال الواجب والسرمدي الخ وح يمكن منع كون السكون
وجوديا بالمعنى المراد فتامل ولا يكون ذلك الواجب مختارا
انما قال ذلك لانه لو كان مختارا لما لزم من عدم القديم المستند
اليه عدمه اذ لا لزوم هناك الخ فتامل لما مر من ان القديم
لا يستند الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد وهو
مقارن لعدم ما قصد ايجاده لامتناع القصد الى ايجاد الموجود
والجواب ان تقدم القصد على الفعل انما هو بالذات لا بالزمان
والح انما هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل القصد لا به
فتامل بل هو عدم الحركة عما من شانه الخ قد عرفت انفا ما عليك
به دفع هذا اعنى حصول الجسم في الحيز امر محسوس لا يخفى ما
فيه من المنع اما ان يكون له كون قديم الخ في كون الكون وجوديا
بالمعنى المراد منع ايض وقد مر الكلام عليه اشارة الى ما ذكرنا من
الجواب عن ذلك يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه
اى موجودا قديما بناء على ان القدم والحدوث صفتان للموجود
على الاطلاق لا شهر لان العدم الازلى ايض قديم على الاطلاق
فلا تغفل لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا اعلم ان العدم لا
يمكن ان يكون مدخلا في وجود شئ موجود من الوجوه الا على
ان يكون رفع مانع بل التحقيق ان رفع المانع ايض من حيث

انه رفع وعدم لا دخل له في وجود المعلول بل مدخلية انما هو من
حيث هو كاشف عن امر وجودي له مدخل في التاثير اذ المانع
لا يتصور في الازلى حتى لا يحتاج في صدور القديم الى رفعه على انه
لو كان هناك مانع لارتفع فوجد القديم لزم ان لا يكون العدم
ذا التاثير القديم قديما وما يتجدد في ذلك لا يزال لا يمكن ان يكون
ما نعا من التاثير ان يكون ما نعا من التاثير في الازل ليكون عدمه
الذى في الازل مما يحتاج اليه التاثير في القديم فتامل في ذلك
من التامل وانا تاملت وعلمت ذلك نعم ان الشرط الذى يتوقف
عليه الموجود القديم يجب ان يكون موجودا قديما الا ان هذا
لا يرد على السكون القديم فانك قد عرفت ان السكون وان كان وجوديا
لكن ليس موجودا فلو كان قديما يمكن ان يستند الى امر عدمى فلا
يلزم من زواله الخ كما ذكرنا ولعل في كلام المعترض ايماء الى ذلك
حيث قال يتوقف عليه السكون القديم ولم يقل متوقف عليه
القديم والموجود القديم فتدبر لا بد ان يستند الى عدم واجب
بالتوصيف فيكون قوله اعنى عدم الممتنع تفسيرا للعدم لا للواجب
ويجوز ان يكون على الاضافة فيكون التفسير للواجب لا للعدم فتدبر
وليس ذلك التسلسل لكونه واقعا في الامور الاعتبارية فان
العدم وان كان واقعيا امر اعتبارى كالوجود فان قلت فا
التسلسل في الوجودات لا يكون محالا قلت نعم اذا لم يستلزم الشر

في الموجودات فتامل قوله فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير
متناهية وذلك لعدم اجتماعها في الوجود وذهب بعض الاعاظم
الى ان الحركات وامثالها وان لم يكن مجتمعة بحسب الوجود في الزمان
لكنها مجتمعة في الدهر الذي هو اوسع من الزمان فان الحكماء
قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فجزئيات الحركات
واجزاء الزمان وان كانت بعضها الى البعض منقضية غير ثابتة معا
لكنها بالنسبة الى ما هو ارفع من جزئيات الزمان ثابتة معا ومجتمعة
دائما فان القضايا المطلقة دائمة الصدق مطلقا وبهذا الاعتبار
يكون جميع البراهين ابطال التسلسل جارية فيها وعندي في شيء فان
اجتماع المتغيرات بهذا الاعتبار وان فرض كان مسلما لكن براهينها
من هذه الحيثية مم فان الترتيب بين مفهومات القضايا المطلقة
غير معتبر ولو اعتبر خرجت عن اعتبار الاطلاق فلا يلزم صدقها
مجتمعة وعليك بالتامل الصادق على انه لو صح اجزاء برهان التطبيق
وساير براهين ابطال التسلسل في الزمان والحركة في جانب الماضي
بهذا الاعتبار لصح في جانب المستقبل ايضا فيلزم تناهي الزمان
وانقطاعه في المستقبل وبطلانه متفق عليه والفرق بين الماضي
والمستقبل في ذلك تحكم وهذا يرد على طريقة المص وساير
المتكلمين من عدم اعتبار الاجتماع في اجزائه على برهان التطبيق

وغيره

وغيره ايضا اذ لو كان الوجود في الجملة كافيا في ذلك لزم عدم
الفرق بين الماضي والمستقبل وجزئيات السكون ايضا
اذا لم يجتمع في الوجود ولا حاجة الى هذا القيد اذ جزئيات
السكون باعتبار الانطباق على الزمان لا يمكن اجتماعها
في الوجود البتة فتدبر والحادث الآن مسبوق محض اي
ليس بسابق على شيء وقد سبق تحقيقه وفيه بحث لانه ان اريد
انه ليس بسابق على شيء مجامع معه في الوجود فهو مسلم لكنه
ليس مسبوقا ايضا بهذا المعنى وان اريد انه ليس بسابق على
شيء مطلقا سواء كان موجودا في وقته او لا فهو مم لكونه سابقا
على ما سيوجد بعده كما انه مسبوق بمعنى انه سبقه ما وجد
قبله والحاصل ان الوجود في الجملة لو كان كافيا لزم عدم تحقق
المسبوقية المحضة وان لم يكن كافيا بل لا بد من الاجتماع والوجود
لزم عدم اجزائه في غير المجتمع كالزمان والحركة فتامل فان
قلت قد قال المص في نقد المحصل الدليل الذي اعتمد عليه
جمهور المتكلمين في مسئلة الحدوث يحتاج الى مقدمة على
امتناع وجود حوادث لا اول لها في جانب الماضي ثم ذكر ناقلا
فيه ذكر وجوها التي زيفها ايضا ثم عول على هذا الدليل المستخرج
في التصانيف وقد زيفها ايضا فعلى هذا ما التعويل في ذلك المطلب
قلت التعويل في حدوث العالم انما هو نصوص الانبياء ع وطباق

اهل الملل وارباب الشرايع وقد ثبت صدقهم في جميع ما اخبروا
به ولا طريق للعقل الى اثباته بالبرهان ولا ايضا سبيل الى
نفيه بالمقدمات البرهانية بل كل ما ذكر فيها اثباتا او نفيا
احتجاجات مساعية ومقدمات جدلية اما ما ذكر في اثباته
فلابتنائها على امتناع اللانهاية في الحوادث المتعاقبة وما ذكر
فيه لا يخفى على طالبيه واما ما ذكر في نفيه فلابتنائه على توهم
امتداد بين العالم والصانع وهو الذي يسمونه بالبرهان الوهمي
وحدوث العالم هو انتهاء امتداد الزمان في جانب الماضي
لا عدم سابق عليه سبقا لا يجامع مع وجوده من دون استلزام
ان يكون ذلك العدم مقدرا في نفسه ولا اقتضاء ان يكون واقعا
في زمان كما عرفت وذلك مما لا سبيل للعقل الى نفيه وقد
اخبر الصادق بكونه واقعا فيحصل علم لا يعارضه شيء اصلا فغاية
سعي العقل في هذه المسئلة ان يعرف امكانها واقعا ويفصح
عن اغاليط نفيها وان لم يقدر على اثباتها وهذه بعينها
حال الاجساد في ذلك ومما يدل على ما ذكرنا من انه لا دليل
للعقل على نفيه كما لا سبيل له الى اثباته ما هو مذكور في التعليم الاول
في الشفاء من ان المسئلة قد يكون كلا طرفيها جدلية غير برهانية
لفقدان الحجج البرهانية في طرفيها ومن ذلك مسئلة العالم
حادث ثلث قدا وجب بعضهم فكيف الناس ما لكن الحق

هو التفصيل

هو التفصيل وهو ان للحدوث بحسب العرف معنيين احدهما
المسبوقية بالعدم الزماني وهذا المعنى هو الاغلب في العرف
الا انه في محل النزاع مما ينفيه البرهان فلا يمكن حمل الحدوث
عليه وثانيهما المسبوقية بالعدم وهذا اعم من الاول و
يجب تكفير من ينفيه المعنى الثاني لكونه نفيا لكلا قسمي المعنى
العرفي واما من نفى المعنى الاول ونحوا من اتحاد المعنى الثاني
اعني كون العالم مسبوقا بالعدم سبقا لا يجامع السابق المسبوق
فالظاهر انه لا يصح بكفره اما الاول فظاهر واما الثاني فلكونه معنى
اصطلاحيا فلا يتعلق بنفيه واثباته بكفر مع بقاء نحو من الانحاء
المعنى العرفي لكن ينبغي تخطيه لانه اذا امتنع الحمل على المعنى
الغالب في العرف ينبغي الحمل على ما هو اقرب اليه بقدر الامكان
والنحو الاول من نحوي المعنى الثاني العرفي ينبغي الحمل اقرب الى
المعنى الاول العرفي كما لا يخفى فيجب المصير اليه فينحصر الاعتراض
عنه في الجسمانية يعني ان المراد بالاعراض في قول
المص هو الاعراض الجسمانية والا لم يلزم من عدم ثبوت المجردات
استحالة حصول الاعراض مطلقا اذ كما لم يثبت عنده وجود
المجردات لم يثبت عدمها ايضا فتامل المص قدس سره
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله معناه ما ذكرنا
من انه لا يتقدر في العدم لتيصور وقوع العالم في شيء

من اجزائه حتى يطلب الترجيح وتوله بوقته مسامحة وتمثيل
ازحدوث العالم ليس في الوقت لان الوقت فرع على وجود
العالم ومتاخر عنه فلا يمكن ان يكون وجوده اعني حدوثه
فيه وكلام الشرح ينادى الى ان العدم متقدم لكن على
سبيل التوهم واجزائه وهمية فلا يصح طلب الترجيح فيها
وهو مطابق المشهور من الجمهور وبناء الدليل ايضا انما هو
عليه وليس له معنى محصل اذ لا معنى لوهمية البرهان فا
ن التقدير لو كان في الخارج يجب ان يكون الامر القابل له موجودا
اذ لا يصح كون ذات الباري تعالى موضوعا له ولا كون العدم
الصرف مما يعرض له التقدير والتجزي ولو لم يكن في الخارج
كان توهم التقدير هناك كتوهم التقدير فيما يلي السطح
المحدب من الفلك الاعظم من اكاذيب الوهم فلو صح ان يقال ان
هناك مكانا موهوما صح ان يقال ان هناك زمانا موهوما
وليس فليس   لانا نقول لم يتوقف وجوده لو كان الزمان
موهوما على ما زعموا لم يتوقف حصوله على ترجيح كما لا يخفى فانهم
يجوزون ان يكون مرجح حصوله هو انقضاء جزء سابق عليه ومرجحه
انقضاء جزء اخر سابق على السابق وهكذا وهذا ليس
تسلسلا محالا لكون البرهان اعتباريا محضا   في مقام
المنع مع كونه خلاف مذهبهم لا يضرهم لان المانع من حيث انه

مانع لا يذهب له   لكن البديهة تشهد الخ لو كان الزمان
من الاعتباريات التي يحتاج الى التاثير يشكل الامر اذ لا
حاجة الى موضوع يقوم به لكونه عرضا فتامل   قد يكون تصورات
لا مجردا لا يخفى ضعفه اذ لا يتصور التعاقب والتجدد فيما
ليس له مادة ولا تعلق بالمادة اذ التجدد والتعاقب انما يكون
بالاعداد ولا يتصور الاعداد الا في مادة فتكون كل تصور شرطا
لتصور اخر بالمعنى المحض الخاص اعني ما يكون مجامعا مع المشروط
يستلزم التسلسل المحال وبالمعنى المعد لا يتصور فيما لا مادة له
اصلا فتفطن   انما يفعل بقصد وميل اي زايدين
على ذاته فيحتاج حدوث هذا القصد والميل الى مرجح بالبديهة
ولانا لو كانا عين الذات لم يحتج الى مرجح للايجاد سوى الذات
والجواب منع كون الباري تعالى مختارا بقصد وميل زايدين
على ذاته بل قصده وميله عين ارادته وارادته عين علمه بالا
صلح وهو عين ذاته نعم لا يلزم الاشكال بامر زايد على ذاته
المص قدس سره والمختار ترجيح احد مقدوريه لامر مرجح عنده
بعضهم هذا اشارة الى ان هذا الجواب ليس مرضيا عنده و
الجواب المرضي عنده هو ان المرجح انما هو العلم بالاصلح الذي
هو عين الذات والمراد بالاصلح ما هو اصلح بالمخلوق فلا يلزم
اشكال ثم بامر زايد على ذاته كما مر   المص قدس سره

والمادة منتفية ولو سلم ثبوت المادة لا يلزم من حدوثها
احتياجها الى مادة اخرى وانما يحتاج لو كانت حادثة في الزمان
لا يلزم من حدوثها ان تكون حادثة في الزمان لما ذكرنا من
معنى الحدوث ههنا وما ثبت من ان كل حادث له مادة انما
هو فيما هو حادث في الزمان لا مطلقا بل هو امر موهوم
فيه ما مر بل الحق ما قال المحققون ان القبلية لا يستدعي زمانا
وهذا صريح فيما ذكرنا وانت ان تاملت في ادلة الحدوث سواء كان
هذه المذكورات او غيرها علمت ان جميعها مجادلات مبنية
على اوضاع واراء مشهورة بين المتكلمين وليس شيء ههنا برهانا
وليس على المتدبر تقليد اوضاع المتكلمين والتعصب لارائهم بل
الكلام انما وضع لحراسة الدين وليس يحصل فيما قالوا من
الاقاويل ولا يجب ان يكون جميع ما قال هؤلاء المسمون بالمتكلمين
حقا وصدقا بل كل منهم انما قصد واحفظ اوضاع الشريعة بما
تيسر له من المقدمات بحيث يحصل منها اسكات الخصم فلو سكت
الخصم بامثال ما قالوا فذلك والا يجب التشبث بمقدمات
اخرى مما لا ينافي ويضاد من اوضاع الشرع وذلك انما
يجب لضبط الاعتقادات عن التشويش والا فالتبصر والمعرفة
التامة لا يحصل بامثال هذا والشرع في حد ذاته ومرتبته
كالمستغني عن ذلك ونعم ما قيل زعشق نا تمام ما جمال

يار مستغنيست باب ورنك خال خط چه حاجت
روى زيبا را واما ان الجسم لا يمكن ان يكون اول ما يصدر
عنه تعالى فلانه مركب من الهيولى والصورة اذ لو كانت بسيط
الذات ايضا لامتنع كونه صادرا اولا اذ الكثرة في الجسم ليس
منحصرا في حد تركب ذاته واقل الكثرة فيه انه مركب في الماهية
والتشخص فان تشخصه عارض لماهيته لا محالة ولا ينافي ذلك كون
التشخص امرا اعتباريا اذ كلامنا فيما بالتشخص ولا يمكن ان يكون
ما به تشخص الجسم عين ماهيته ولا معلولا لها لكونه متكثر الافراد
وظاهر انه لا يمكن كون الصادر الاول هو الماهية بدون التشخص ولا
التشخص بدون الماهية فلو صدر الجسم عنه تعالى لزم ان يصدر عنه
معا وظهر من هذا ان كل ما كان تشخصه زائدا على ذاته يجب
الخارج ولا يكون لازما لها بل كل ما كان له كثرة خارجية بوجه
من الوجوه اي كثرة كانت اذا لم يمكن استقلاله بالوجود بدونها
لا يمكن ان يكون الصادر الاول فلان كل واحدة منهما شريطة
في تاثيرها بالمادة فان قلت الصادر الاول لا يجب ان يكون
مؤثرا بل يكفي كونه واسطة في التاثير وايضا ثبت في الحكمة
لا مؤثر حقيقة الا الله تعالى قلت كونه واسطة في التاثير ان تاثيره
مستفاد من الله تعالى لا ان لا تاثير البتة وهذا معنى قولهم
لا مؤثر الا الله وايضا وان لم يكن مؤثرا على ما قلت لكنه جهة تاثير

البتة وكما اشترط في كون الشيء موثرا اشترط في كونه جهة
تاثير فلا فرق بينهما في ذلك المص قدس سره لان المؤثر
مختار هذا الكلام يمكن ان يكون له معنيان احدهما ان قولكم
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مسلم لكنه مختص بالموجب
ولا يجري في المختار لان فعل المختار ليس لازما لذاته ومقتضى
لها اذ لا اقتضاء في فعل المختار فانه يفعل بحسب ارادته وتعلق
علمه ويمكن تعلقهما في مرتبة واحدة باشياء متكثرة وثانيهما ما
اختاره الشارح في توجيهه وحاصله ان الحكم بكون الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد مسلم في الواحد الحقيقي الذي ليس له كثرة
جهات واعتبارات سواء كانت موجبا او مختارا لكن لا نم
ان المؤثر موجب او مختار كذلك بل هو مختار متعدد ارادته
او تعلقاتها فيصدر عنها بكل ارادة او تعلق مقتضاها سواء
كانت واحدا او كثيرا وكلا المعنيين خلاف التحقيق اما
الاول فلانه لا فرق في ذلك بين الواجب والمختار اذ الفعل
بدون اقتضاء ووجوب غير ممكن عند المص وساير المحققين
واما الثاني فلكون الارادة وساير الصفات عين ذاته
تع ولا فرق بين صدور الكثير عن الموجب وبين تعلق
ارادة المختار التي هي عين ذاته بالكثير اذا امتنع الصدور
بلا وجوب فتدبر كالوجوب المطلق العارض لوجود

الخاص

الخاص وكالسلوب قد تحقق في مقامه انه لا عروض للوجود
المطلق ولا تعدد في وجود الواجب اصلا واما السلوب
فقد يقال ان اتصاف الواجب تع بالسلوب والاضافات انما
هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافة على المضاف
اليه والكلام في الصادر الاول وليس في ذلك المرتبة
الا الواحد من جميع الجهات فان قيل سلب الشيء لا يتوقف
على ثبوته فالواجب تع في اي مرتبة فرض متصف بسلب جميع
ما عداه عنه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه
السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة متعدد
العلة له لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها
وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر نحو تحقق لينضم
الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد
صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها
بعده وليس جهات الصادر الاول اعتبارية محضة بل هي امور
ثابتة في نفس الامر الا انها محمولة بالعرض كلوازم الماهيات
عند المحققين فليتامل فلا نم ان الواحد لا يصدر عنه
اه قد ثبت ذلك وتحقق عند المحققين واندفع جميع ما اورد
عليه ومما سنح لي مما يناسب هذا المقام من الاستدلال
على هذا المطلب هو انه لو كان الواحد الحقيقي الذي ليس له

حيثيات متعددة مصدرا لامرين كا و ب مثلا يلزم ان
يكون هو من حيث كونه مصدرا لا مصدرا لب اذ لا حيثية
هناك سواها فيلزم كون الشيء من حيث هو مصدر لامر
مصدرا لغيره الك دنالك مكم بالضرورة فتفطن ولو
سلم فلا نم ان الصورة في تشخصها الجسم مركب من الهيولى والـ
لصورة قد عرفت انه لا يتوقف المط على هذا بل على تقدير
بساطة الجسم ايض يمتنع كونه اول صادر عنه تع فتذكر فلو
سلم فلا نم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلا ثبت
ذالك في مقامه على تقدير تركب الجسم فلا معنى للمنع عليه
ولو سلم فلا نم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجا
الى الصورة لم يدع احد احتياج الهيولى في تشخصها الى الصورة
واحتياجها الى الصورة قد ثبت في مقام والعلم ان هذه — في وجودهما
المقدمة لم يكن مذكورا في ابطال كون الهيولى هي المعلول
الاول ولعله لما امكن ان يعلل بها ايض ابطله وما قلتم
في ابطاله من انها لا يصلح للتاثير ممنوع وهذا ايض ثابت
محقق ولا معنى لمنعه لانا نقول هذا الامتناع م هذا
ايضا ثابت ومسلم بالاتفاق ولو سلم فانما هو اذا كان
القبول والعقل من جهة واحدة لم لا يجوز الخ فلتحقق عند
المحققين ان مطلق تكثر الجهة والحيثية لا يكفي في كون الواحد

قابلا وفاعلا بل لا بد من التكثير في الذات فتفطن
ولا يجوز ان نفسا لا حاجة الى نفي كونه نفسا لان المفروض ليس
هو كون هذا المركب اول صادر بل كونه جزءه كذالك وجزء
النفس اذا لم يستقل بالتاثير لا يكون نفسا بل يكون عقلا
البتة لانحصار المجرد فيهما فتفطن لجواز ان يكون واسطة
قد عرفت ان الواسطة ان لم يكن موثرة فلا بد من كونها جهة
تاثير وكما اشترط في المؤثر يجب اشتراطه في جهة التاثير فتذكر
بل يؤثر بدونها تاثير النفس بدون البدن انما يتحقق لو
اثر قبل تعلقها بالبدن وقبل استعمال الالة وح لا يكون نفسا
بل يكون عقلا اذ لا معنى للعقل الا ما يفتقر في الذات والعقل
الى المادة اما عند التعلق وبعد التجرد فكلما فرض صدور منها
مستقلة فليس مستقلة في ذالك وان لم يكن بواسطة البدن
والالة لا تصافها لا محة بالمكان من قبل البدن والالة وه
صيرورتها بالفعل من هذه الجهة وسننقل في كلام المص في شرح الا
شارات ما يدل على ما ذكرنا فانتظر وعند ذالك يظهر لك
حقيقة قوله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس و
يكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة فتامل تقريره
ان الاجرام السماوية الا يخفى ان جميع الافلاك يتحرك بالحركة
اليومية المشاهدة بالعيان فلا حاجة الى هذا التطويل في

في الاستدلال عليها وهو ليس بشيء لان المشاهد المعلول با
لضرورة انما هو اصل الحركة لا استدارتها وهذا الاستدلال انما
هو على استدارة الحركة ووجود مبدا الميل المستدير في النحو
بها لا على اصل الحركة فان استدارة الحركة نظرية لا محسوسة يستدل
عليها تارة مما لانه كما في علم الهيئة وتارة باللم كما في علم الطبيعي و
هذا الاستدلال انما هو بطريق اللم قال المصنف لتوقفه على
دوام ما اوجبنا انقطاعه فيه تامل لانه ان اريد في جانب
المستقبل فلم تبين وجوب انقطاع الحركة فيه او لحدوث لا
يستلزم الانقطاع وطريان العدم كما في النفس الناطقة وهو ظ
ويمكن الجواب بان الحدوث وان لم يستلزم طريان العدم لكنه
لا ينافيه اذ امتناع طريان العدم على الحركة والبرهان انما هو
لاستلزامه وقوع العدم في الزمان فيلزم ان يكون للزمان
زمان وقد بينا في الحدوث ان سبق العدم لا يقتضي زمانا
فكذا طريانه فقوله لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه
اي لتوقفه على وجوب دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعه في
جانب الازل الذي يستلزم صحة انقطاعها في جانب الابد
ايضا فتامل لكن فيه ان دوام الزمان في جانب الابد واجب
في الشرع ايضا لتوقف الخلود الموعود عليه كما لا يخفى لم لا
يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك لا يخفى ان طلب

المحسوس

المحسوس انما يكون طلبا للمحسوس اذا كان الامر راجع الى الحس و
الا فهو طلب للمعقول بالحقيقة وطلب المحسوس للامر حتى ينحصر في
الجذب والدفع فتدبر اي لا نم ان طلب المح لا يخفى ان
طلب المح ولو جوز باعتبار احتمال غلط الطالب في عدم علمه بالمحال
لكنه يشمل الياس بعد حين فيلزم الانقطاع فتامل و
ايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة اه هذا المنع ليس على كون
طبايع الاجزاء متحدة لانها لما كانت مفروضة لا يمكن طبايعها مختلفة
بالضرورة بل على كون الطبيعة الواحدة لا يقتضي امورا مختلفة وهو
مدفوع لان الطبيعة الواحدة لو اقتضت في ضمن بعض الاجزاء
وضعا معينه لزم اقتضاؤها اياه في ضمن ساير الاجزاء ايضا
والا لزم تخلف المقتضى عن المقتضي وهو مح ووصف القطبية و
المنطقية انما يتحقق بالحركة المستديرة المستندة لا محالة الى علة
قوية ذو ارادة متعلقة بجهة معينة للحركة محققة لبعض الا
جزاء بالقطبية وبعضها بالمنطقية وبعضها بالفرق من احدهما
وهذا مراد من قال بان ذلك الامر يعود الى الفاعل اي فاعل
الحركة لا فاعل الافلاك ليرد ان نسبته الى الجميع سواء فتامل
لجواز ان يكون جرم الفلك صورة منوعة اه الصورة المنوعة هي
الا الطبيعة السارية في جميع الاجزاء فكل ما يرد في الطبيعة
يرد في الصورة المنوعة بلا تفاوت فتدبر وايضا نقل

من الفلك اه وجه اخر لاندفاع ما قيل ولو سلم فلا نم ان
ما يقبل الحركة السريعة لا بد فيه اه هذا منع مقدمتنا بتنقيحها
لجواز ان يكون العاين ذا ميل مستدير لا يتصور معاوقته
ذي الميل المستدير لمثله كما لا يخفى على من تدبر لانتفاء
شرطه كعدم الحالة الملائمة هذا كما لو قيل يجوز ان لا يتحرك الحجر
المرسل في الهواء الى الارض لانتفاء شرط من شروط الحركة فلو صح
هذا صح ذلك لم لا يجوز ان يكون عدم الرجاء دوام الرجاء الى
غير النهاية غير معقول واعلم ان بعد ثبوت كون الافلاك
متحركة على الاستدارة بالارادة يمكن ان يحدس بان لها نفوسا
مجردة متعددة قائمة بذواتها هي المسماة بالعقول المجردة فيندفع
بذلك هذا المنع وساير المنوع الاتية فيحدس ومرجحه
لا يجوز ان يكون جسما فان قلت لا حاجة الى اخذ هذه المقدمة
الكثيرة المؤنة فان على تقدير جواز كون الجسم موجدا للجسم
ايضا لا يتسلسل بل ينتهي الى جسم هو اول الاجسام وموجده
لا يكون هو الواجب الوجود لتركبه من المادة والصورة وامتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ولا ما يتوقف في ذاته وفعله
الى الجسم بل يكون امرا مفارقا عن المادة ذاتا وفعلا هو العقل
قلت الغرض من هذا الدليل هو اثبات العقل وتعدده مع الا
ستغناء عن مؤنة اثبات تركب الجسم من الهيولى والصورة

وحاصله انه لا شك في تعدد الاجسام ولا يمكن صدور جملتها
عن الواجب دفعة لامتناع صدور الكثير عنه ثم ولا على الترتيب
لامتناع كون بعضها علة لبعض ولا بتوسط ما يتوقف في ذاته
وفعله اليها فيجب ان يكون صدورها عن الواجب بواسطة امور
مفارقة عن المادة ذاتا وفعلا وهي المراد بالعقول فظهر
الاحتياج الى اخذ تلك المقدمة وبهذا الاعتبار عينا زعن
الدليل الاول والا فهو تقرير الاخر له فتامل ولا يخفى ان
تقرير الشارح يوهم خلاف المطلوب فلا تغفل ومثل هذين
المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا ليس امتناع الاختلاف
في الوجوب والامكان بين هذين المتلازمين لاجل كونهما
متلازمين فان مجرد التلازم لا يستلزم ذلك كما يجيء
بل لاجل خصوصية في هذين المتلازمين بخصوصهما فان
الحاوي لا فرض كونه علة للمحوي والحاوي هو الذي يحدد
تشخصه المعين مكان المحوي في فاعله فاذا وجد الحاوي و
تشخص في مرتبة وجوده وتشخص تحدد للمحوي مكان وهذا
المكان ليس خلوا في مرتبة وجوده المقدم على وجود
المحوي بل انما يصير خلوا عند تحقق وجود المحوي في مرتبة
متاخرة ولما كان وجود المحوي هو الذي يملا هذا المكان
فقبل تحقق وجوده اعني في مرتبة وجود الحاوي يكون

هذا المكان خلاء فلا محة يلزم امكان الخلاء في تلك المرتبة ·
ممتنع بالذات وعدمه واجب بالذات فلا يجوز ان يصير
ممكنا في مرتبة اصلا فامتناع الاختلاف هنا انما هو
لذلك فلا تغفل لان الجوهر الممتد في الاقطار الثلث
المحدد لمكان الجسم المحوى يعنى ان الصورة الجسمية وان كانت
متقدمة على الجسم الحاوى فتقدم الجزء على الكل لكن الامر المتقدم
بمجرد كونه متقدما اذا فرض علة للمحوى لا يلزم امكان المحوى
من حيث انه محوى في مرتبة وجوده ليلزم امكان عدم
الخلاء المتلازم له في تلك المرتبة اذ الجسم المحوى انما يصير
بحيث يكون محويا يتحدد مكانه لوجود الجسم الحاوى
ولا تحقق لوجود الحاوى في تلك المرتبة لكن الصورة الجسمية
هو الذى يحدد مكان المحوى بامتداده بل على ما فرض عليه
الجسم الحاوى ايضا انما يلزم الخلف باعتبار تحدد مكان
المحوى في مرتبة الصورة الجسمية المتقدمة على الجسم الحاوى
كما على فرض عليه هيولى الجسم الحاوى الا عند فرض عليه ما الجسم
يلزم التاخير بثلث مرات لكون المحوى متاخرا عن الجسم
المتاخر عن الهيولى المتاخرة عن الصورة الجسمية بخلاف
ما اذا فرض عليه الهيولى فان التاخر هناك بمرتبتين لكون
المحوى متاخرا عن الهيولى المتاخرة عن الجسمية المحدد

لمكان المحوى وانت خبير بان المحدد لمكان المحوى بالحقيقة
انما هو الصورة للجسم الحاوى لانها هو الذى اقتضى كرويته النوعية
الجسمية واحاطتها بامتدادها على جوف ما الاولى ان يبين
لزوم الخلف على تقدير علية الصورة النوعية ليبين لزومه على
تقدير علية ما هو متاخر عنها من الجسمية والهيولى والجسم
والاعراض القائمة به على اختلاف مراتبها في التاخر بطريق
اولى واما على تقدير علية النفس المتعلقة بالجسم الحاوى وان
لم يلزم الخلف من حيث كونها جوهرا مجردا لا مدخل له في تحديد المكان
لكن لما لم يكن مستقلة بالتاثير فعليتها انما يكون بواسطة شئ
من الامور المذكورة فيظهر الخلف بهذا الاعتبار وبما ذكرنا
يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوى ونفسه هذا يومى الى
ان النوعية والنفس والاعراض في مرتبة واحدة باعتبار لزوم
الخلف مع الهيولى وانت بما حققنا لك عرفت فساد ذلك
والتعويل على ما ذكرنا ويمكن تاويله بتكلف بحيث يرجع الى ما
ذكرنا الا ان الخلل بعد بان في كلامه كما لا يخفى على من تدبر فيما
ذكرنا لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتعرى عن
العناصر وذلك بحسب المكان وكذا عن ان يفسد ويتغير
في نفسه وذلك بحسب المرتبة فان الافلاك بعيدة عن الفساد
والتغير والحاوى منها ابعد من المحوى عن ذلك كما يحكم به

الحدس الصايب في هذا انما هو في الافلاك واما في العناصر فلكونه
الطف من المحوي ولا يبعد اعتباره في الفلك ايضا والوهم لا
يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى وذلك لان الوهم انما
يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما الحق ولما
كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها
وكان الحاوي اشرف من المحوي لما ذكر كان اسناد العلية الى
الحاوي اشبه بالتحقيق من اسنادها الى المحوي ثم ان هذا
اعني عدم ذهاب الوهم لا يدل على الامتناع انما هو لبرهان تم
على امتناع صدور جسم عن جسم وهو كما يدل على امتناع كون
المحوي علة للحاوي يدل على امتناع العكس ايضا لكن لما كان لبيان
امتناع علية الحاوي للمحوي طريق خاص به وهو استلزامه
لثبوت الخلاء اخذوه في الدليل واكتفوا في عدم علية المحوي
للحاوي ذهاب الوهم اليه واحالوا بيان امتناعه على الدليل العام
فلا يرد ان هذا الدليل خطابي ليس ببرهان لاشتماله على هذه
المقدمة هذا حاصل ما ذكره المص في شرح الاشارات ولا قلع
لما مر من امتناع صدور الكثير عنه نعم مع ظهور كثرة الاجسام لكونه
وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير وذلك
لعاين ما قلتم من ان مثل هذين المتلازمين لا يختلفان و
جوبا وامكانا فان الوجوب بالغير لا امكان بالنظر الى وجوب

الذات قال المص في شرح الاشارات لدفع هذه الشبهة واعلم
ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاتا هي المقتضية
لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده
والفارق المحوي هو نفي ما يتصور منه فلان المحوي من حيث
هو ملاء واذ تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان
بين كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما هو اعني وجود
المحوي واجبا لغيره وذلك لان ذلك الغير الذي تفيد وجود
المحوي في هذا الفرض هو الذي يحيل المحوي بحيث يمكن ان
يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالنفي المذكور
ولذلك الحكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي
يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا
للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب لغيره انتهى توضيحه انه لما تحقق
وجوب المحوي على فرض كونه معلولا للحاوي في مرتبة وجوب
الحاوي بخلاء في داخل المحوي وعدم ذلك الخلاء المتصور انما
يجب ويتحقق مع وجوب وجود المحوي ايضا انما يتحقق مع
عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوي منها اعني وجوب
وجود المحوي المبهم بالحاوي ووجوب تحقق عدم الخلاء
المتصور في داخله معان في التحقق ومتلازمان في الوجود
والتصور فيكون على هذا الفرض عدم هذا الخلاء واجبا

بالغير كوجود هذا المحوى مع كونه واجبا بالذات فيكون تاخر
وجوب المحوى عن وجوب الحاوى اعنى كونه معلولا له ممتنعا
بالذات لاستلزامه محالا وهو كون الواجب بالذات واجبا بالغير
نحن ندعى الملازمة بين وجوب وجود المحوى بالحاوى في
بين عدم الخلاء المتصور في داخل الحاوى اللذين لزم كون
كليهما واجبين بالغير في هذا الفرض لا بين مطلق وجود المحوى
وبين مطلق عدم الخلاء ثم يستدل بها على ان كون المحوى معلولا
للحاوى ممتنع بالذات   والحاصل ان المحوى يكون واجبا
بالغير معناه ان وجوب المحوى بالغير انما يتحقق في نفس الامر
اذا لم يكن معلولا للحاوى ولا يتصحح ملازمته مع عدم الخلاء
اذ لا تصور خلاء والملازمة المدعاة انما هي مع عدم
الخلاء المتصور واما اذا فرض كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع
بالذات في نفس الامر واجب بالحاوى بحسب الفرض والكلام
بينه بحسب هذا الفرض ومن عدم الخلاء لا يستلزم الملازمة
بين واجب بالغير في نفس الامر وبين واجب بالذات ليلزم
التنافى بينهما فتامل لان الكلام في غاية الدقة   لان ارتفاع
وجود المحوى في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء وذلك
لان وجود المحوى من حيث هو محوى فارتفاعه هناك
لا يستلزم الخلاء اصلا بل كونه محويا انما يتحقق عند تحقق

الحاوى

الحاوى وتحديده مكان المحوى وهو عند ذلك يمكن ان يكون
قد وجب بعلته التي غير الحاوى فقولكم المتلازمان لا
يتخالفان في الوجوب بالذات مم وقياسكم ذلك على الخلاء منهما
في الوجوب والامكان باطل فان لا امكان هناك لقائل الوجوب
مط فيجوز ارتفاع الممكن بالنسبة الى الغير ايضا كما يجوز ارتفاعه
بالنسبة الى الذات واما ههنا فليس امكان لقائل الوجوب
مط فان امكان الواجب بالغير انما هو امكان في نفسه وهو انما
يقابل الوجوب الذاتي لا غير فالممكن جهة الامكان وان جاز
ان يرتفع في نفسه لكن لعله لا يجوز ارتفاعه بالنسبة الى الغير
الذي قد وجب عنه   بل لا نم الملازمة بين وجود المحوى في
عدم الخلاء اى على تقدير كون المحوى واجبا لغير المحوى فان
ادعاء الملازمة انما يكون بين وجود المحوى وعدم الخلاء
مط اعنى سواء كان في داخل الحاوى اولا وعدم الخلاء
كذلك لا يستلزم وجود المحوى كما في الصورة المذكورة وهذه
الملازمة ليست الملازمة او عينا لها في الدليل فالملازمة او
عينها انما هي بين الوجود المحوى في داخل الحاوى وعدم
الخلاء فيه لا مط فلا تغفل   الا ان عدم الخلاء لا يستلزم
المحوى المعين يمكن ان ينفى عدم الخلاء في داخل الحاوى
المعين الذي فرض كونه علة للمحوى يستلزم المحوى المعين

في داخله في الواقع ضرورة ان العلة المعينة انما المعلول المعين
فتامل ولئن سلمنا الملازمة فلا نم ان المتلازمتين يجب
ان يتساوى في مرتبة الوجوب بين هذين المتلازمين
مطـ فتدبر قيل هذه المقدمة اى وجوب تساوى المتلا[زمين]
قطعا في المرتبة بل يكفي ههنا بيان وجوب التساوى في المرتبة
بين وجود المحوى وعدم الخلاء لخصوصيتهما كما ذكرنا لانه
لا ترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لخصوصيتهما بل يترتب
لا لوجوب التساوى بل لما ذكرنا فتذكر ولو سلمنا تنوعها
لا تشخصها بل في الصورة الشخصية متاخرة عن الهيولى كما
صرحا به فلو كانت الهيولى علة لوجود المحوى يجوز ان يكون
وجود المحوى والصورة الشخصية معا في مرتبة والصورة
الشخصية هي التي تحدد المكان المحوى ولا يلزم امكان الخلاء
اذ لا تحدد لمكان المحوى قبل وجوده بل معه فقوله وهي التي
يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة اى الصورة الشخصية هي
التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة وجود المحوى لكن
بطريق اولى لكون هذا المقدم على الهيولى على الشخصية المحددة
لمكان المحوى فتدبر ويمكن الجواب بان امتناع كون الهيولى
علة المحوى انما هو لكون الهيولى قابلة مختصة والدليل عليه
ان الهيولى من حيث ذاتها قوة مختصة ولا يكون شيء من

حيث

حيث بالقوة علة فاعلة صرح بذلك المص في شرح الاشارات
ومعية الصورة مع قطع النظر عن التشخص لا يمكن ان يكون علة
لوجوب تقدم العلة على المعلول بالتشخص ولا يجب ذلك في
شرايط العلة فتامل لانه ربما كان المحوى اكثر تحيزا شيئا
يزيد على الحاوى اه هذا وان احتمل لكنه مما هو الواقع فلا
ينافي عدم ذهاب الوهم اليه فيما هو واقع في الوجود على
ان استبعادات الوهم قد عرفت ان المراد ليس الاستدلال
بهذا على امتناع بل الغرض مجرد انه غير مذهوب اليه الوهم
ولا شك ان استبعادات الوهم يمنع الذهاب تقريره
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة هذا هو الدليل
العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم اخر قال المص في شرح الا
شارات هذا البرهان مع قربه من الموضوع مبني على مقدمات
احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه يكون موجدا بالفعل
فان ما لا يكون موجدا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا
يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون
من حيث القوة فاعلا المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن
صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصور
صنفان صور يقوم موادها الاجسام كالصورة الجسمية و
النوعية وهي كما ان قوامها بموادها تلك الاجسام فكذالك

ما يصدر عنها بعد قواها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون
بمشاركته لذلك فان النار لا تسخن ان اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او ما كان من جرمها الحال والشمس لا تضيء
كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قياما بذاتها الا
بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذاتها دون افعالها لكن
النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من نفس
ان يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات
والفعل جميعا لذلك ولم يكن نفسا لذلك الجسم هف فقد
ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فا
علا لما لا وضع له والا لكانت من غير مشاركة الوضع هف المقدمة
الثالثة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئية اعني مادته وصورته
وهذا قد تقرر فيما مضى انتهى وفيه ان قوله المقدمة الثانية
لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها من حيث
نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه اشارة الى بعض افعال النفس
كالمعجزة والكرامة وان لم يكن بالجسم الا انها يجب ان يكون في الجسم
اي متعلقه به يصدر عنها فعل التعليق وهذا ما وعدناه
سابقا فان ندفع ما سيورده الشارح على هذا الدليل من ان بعض
الافعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع
من ان تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون اتحادها بالجسم من هذ

القبيل



القبيل الكلام ههنا من العلة الفاعلة المستقلة بالتاثير
سواء كانت واسطة او لا فلا يرد ان العقل على تقدير اثباته
انما يكون واسطة لا علة مستقلة وذلك لانه وان لم يكن علة
مستقلة بمعنى عدم توقف المعلول على شيء اخر قريبا او بعيدا
الا انه بواسطة مستقلة والجواب ان اشتراط الوضع في
تاثير المقارن لم يثبت لتعرضنا البرهان الدال على ذلك
فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجد الجسم الاول
الا ملاقيا ان يوجد ولا يمكن ان يوجد الاخرى حتى يكون موجد
الجسم الاول لا تقدير عندهم انه ليس احدهما علة للاخرى
فانا لم يوجد الاخرى واوجد الجسم لا يمكن ان يكون ذلك
الجسم الجسم الثاني اذ الكلام من اول الاجسام بل يجب ان
يكون الجسم الاول فيلزم تقدمه على نفسه وعلى ما ذكر
يكون العناد في هذا التقسيم هو كون احدهما علة للاخرى
فتدبر والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة
عن الوجوه الاخر في غاية الظهور وذلك بان نختار
الشق الاول ونمنع اشتمال الجسم على الكثرة لكونه بسيطا او
استناد صدور الكثير عنه نعم وثانيا كون العلة هي النفس ونمنع
توقف صدور جميع افعال النفس على الجسم وثالثا كونها احد
جزئي الجسم ونمنع احتياجها الى اخر وما دفع به هنالك يدفع
ههنا تمت الرسالة الشريفة في شهر رمضان المبارك
سنة ١٣٣٥

